

法稱的知識論研究(下)*

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

摘要

本文為〈法稱的知識論研究(上)〉之續文，請參考上篇之摘要

關鍵詞：

陳那、法稱、有效的運作能力、自相、知覺、知識的自己認識。

(續上文)

十、現量的對象：自相 (sva-lakṣaṇa)

上面是講現量的問題，以下講法稱對現量的對象的論述。
《正理一滴》說：

tasya viśayaḥ sva-lakṣaṇam. (NB, p.12, l.13, k.12)

這是說，現量的對象 (viśaya) 是自相或個別相 (sva-lakṣaṇa)。法上提出，上面所講的那四種現量的對象都是作為個別相而被知。所謂個別相是個體自身的、獨自的相狀、屬性。一般的實在物，都有其獨自的性質和共通於他者的性質。前者是由現量所把握。法上又提到，正確的認識對象有兩種，一是被認識的東西在心識中以表象的方式生起；另外一種是由判斷而得到的。這兩種對象是有區別的。現量所把握的是一剎那的東西，而由判斷而得知的東西，則可以依據判斷而相續地不斷地存在下去，這判斷是由現量的力量而生發出來的。(《法上釋》，pp.233-234) 按在這裏，法上提出判斷是由現量的力量而生發出來，但如何生發呢？法上未有交代。另外一點是，被認識的東西，在心識中以表象的方式生起，這是嚴守唯識的本來的立場，以心識生起表象，而不取有部或經量部的外界實在的觀點，以表象是由外界的對象生起的。

調伏天則強調，現量所認識的對象，只能是個別相或自相 (sva-lakṣaṇa)，而不能是普遍相或共相 (sāmānya-lakṣaṇa)。為甚麼呢？相對於非實在的物事 (avastuka) 來說，可以通過認

*2014/1/20 收稿，2014/4/1 通過審稿。

識(upalabdhi)而得的,是實在的事物(vastu)的自性(svabhāva)。(《調伏天釋》, pp.126-127)這裏說的自性,自然不是實體義,而是指自相。

法稱又強調對象距離我們有遠近的不同,因而便在外形上有差別。《正理一滴》說:

yasyārthasya saṃnidhānāsaṃnidhānābhyām
jñāna-pratibhāsa-bhedas tat sva-lakṣaṇam. (NB, p.13, l.1,
k.13)

法上的詮釋是,對象依於與我們或遠或近的不同因而在知覺中有不同的顯現,這便是個別相。對象(artha)即是境或對境。這是知覺的對象。知覺依於對象與我們的距離不同而展示出它所把握得的對象有明晰與不明晰的差別。這樣的東西,正是個別相,或自相。一切的實在物,遠則看得不清晰,近則看得清晰,這便是個別相。(《法上釋》, p.234)在這裏,法上以顯現來說梵文名相 pratibhāsa,這是唯識學的一個關鍵性的概念。又為甚麼個別相是現量的對象呢?這在跟著的一頌文中會解釋。

調伏天的解釋,大體上相似。他提出我們應該如何對個別相作理解(pratipattavya)。他指出,擺在近前與在遠處的對象,其形象在認識中有明晰與不明晰(sphuṭatvāspṣuṭatva)的分別。按 sphuṭatva 是明晰性, asphuṭatva 則是不明晰性。調伏天的意思是,若在近處,則生起具有明晰形象的認識;若在遠處,則生起具有不明晰形象的認識。就對象(artha)來說,它在認識中顯現不同的形象,這就是個別相。對於 pratibhāsa,調

伏天以“影像”來說。(《調伏天釋》, p.127)照筆者看,顯現與影像之間,顯現的意思較有積極義。

跟著,法稱提出“勝義”(paramārtha)來說現量的對象。《正理一滴》說:

tad eva paramārtha-sat. (NB, p.13, l.10, k.14)

即是說,只有這種東西,亦即是現量的對象,是勝義的存在(paramārtha-sat)。法上指出,勝義是非人為、非構想的性格。具有這種性格的東西,是勝義有。只有它是現量的對象。(《法上釋》, p.235)至於何以這樣的東西是勝義有呢?仍未回答,這要在下一頌文中解釋。

調伏天的詮釋是,“勝義”(Paramārtha)是沒有作為(akṛtrima)、沒有假設(anāropita)的意思。(《調伏天釋》, p.127)按這沒有作為、沒有假設應是在時空的脈絡中說的,而所謂個別相,亦應是在時空下存在的個別相。不過,這裏頗有一個矛盾:倘若所謂勝義是與世俗所說的勝義相對,則應該是超越時空的。只有世俗的東西才有時空性。這又牽連到現量的作用問題。現量是在時空中作用呢,抑是不受限於時空而作用呢?以康德的詞彙來說,現量是感性的直覺抑是睿智的直覺呢?這個問題,其實在陳那的知識論中已存在。一般的說法仍是:現量是感性的,不是睿智性的。這又關連到現量的對象是自相,這自相是否物自身的問題。戶崎宏正認為自相即是物自身,我則不以為然。

跟著,法稱提到作用、效能的問題。《正理一滴》說:

arthakriyā-sāmarthya-lakṣaṇatvād eva vastunaḥ. (NB, p.13, l.15, k.15)

這是說，實在物的特質，是具有作用的效能。法上的解釋是，我們欲求某些東西，是由於它們有用。在我們的生活中，有應捨棄的東西，有應保留的東西。由作用可以通到目的，在其上若加上人的作為，便有成就了。他認為實在物具有力用，這力用是它的特質。(《法上釋》，p.235) 法上又強調，“實在物”與“勝義有”是同義語。⁷⁸具有作用、效能的東西是勝義有，依於或遠或近而在知覺中有不同顯現的對象，具有作用、效能，故是勝義有。我們可以從現量的對象方面得到作用，但不能從分別的對象方面得到。法上並表示，在被知覺的東西中是有作用的，因此這種實在物是個別相，不是推理的對象。(Idem.) 按分別的對象即是概念，不是實在物，故不能說作用。

調伏天的詮釋是，實在物是以具有作用的效能作為其特質的。調氏提出這是法稱在回應外人問何以只有個別相是勝義的存在而提出的。調氏指出，實在物具有作用 (kriyā)，他很重視實在物的作用效能 (arthakriyā-sāmarthya)，以之為實在物的本性、特質。(《調伏天釋》，p.128) 按這作用效能應是在時空中表現出來的，這明顯地是調伏天承繼了法稱的實用主義的觀點。

這些具有作用效能的實在物到底是甚麼東西呢？日本學者

⁷⁸ 按這與我們一般的用法不同，一般的用法是，實在物指作為現象看的事物，勝義有則指具有超越性格、不受限於時空的東西。

桂紹隆表示，法稱認為“知識的對象是集合起來的多數的原子”這種經量部的說法是對的，這種說法是世親的《唯識二十論》與陳那的《觀所緣緣論》以來被否定的。桂氏認為，法稱的思想有經量部的傾向；在法稱看來，直接知覺即現量的對象（即獨自相）正是在外界積集起來的原子群。⁷⁹桂紹隆的這種看法，是假定法稱思想與經量部思想有交集甚至是密切的交集而提出的。雙方交集的程度，仍是一個有待探究的問題。由於經量部的資料很有限，這個問題不易解決。

在佛教之外的其他印度哲學學派，例如彌曼差派 (Mīmāṃsā)，有與法稱對於直接的現量與它的對象亦即自相的觀點相近似但又較為複雜的說法，這裏姑述說一下。此派的重要人物古摩里羅 (Kumārila) 在他的《頌評釋》(Śloka-vārtika) 中，探討過直接知覺 (pratyakṣa) 的知識或直接知識，表示直接知識是由一個人所得，是感官正確地作用於其相應的對象而得。他以為直接知識可分兩種。其一是純然的把握 (ālocana-jñānam)，是非分別的 (nirvikalpam)，由純然的對象引生出來 (śuddhavastu-jam)。在這種作用中，只有作為特殊性 (viśeṣa) 與普遍性 (sāmānya) 的根底的個別的對象被認識。這兩種性格 (特殊性與普遍性) 隱藏於對象中，但認識者並未覺察到它們的特性。即是說，這對象並未被視為是特殊的 (asādharaṇatvena)，也未被視為是普遍的 (sāmānyam iti nāpi)。另一種直接知識則是，在其中，對象的屬性，例如普遍性，被顯示出來。《頌評釋》強調，一切認識，只要是感官與對象接觸

⁷⁹ 桂紹隆著《ダルマキールテイにおける自己認識の理論》、《南都佛教》第23號，南都佛教研究會，東大寺，1969, pp.20-21。

的結果，不管是分別的抑是非分別的，都被視為直接知識。倘若沒有感官的接觸，則不視為直接知識。⁸⁰古摩里羅在這裏所說的直接知識，毫無疑問地相應於法稱所說的現量對自相所成就的知識，雖然前者複雜得多。法稱的問題在於以勝義來說現量和自相，這便不尋常。通常佛教說到勝義，有“第一義”的意思，這是與俗諦相對揚的真諦的所涵，相應於睿智的直覺，而不相應於感性直覺。現量應該是在這個脈絡中說的。與睿智的直覺相應的，應該是現量中的瑜伽現量或柏來薩特所提的法稱說的神秘認識，但一般說現量，是就感性直覺說，它所認識的對象，是現象義的自相，而不是物自身。這是我不同戶崎宏正說自相相當於物自身的理由。古摩里羅在說到直接知識時，總是強調關連到感官方面，這便比較清楚。法稱所講的現量，也應以感性、感官為主。

十一、瑜伽現量

倘若我們以嚴格意義的知識論來立論，如康德所建立的那樣，則我們的認知能力只有兩種：感性與知性，這正相應於陳那與法稱的現量與比量。而感性或現量只認識事物或對象的個別相或自相，知性或比量則認識事物的普遍相。這樣便不會有戶崎宏正以自相即是物自身的說法。而認識物自身的能力，康德認為只有睿智的直覺 (*intellektuelle Anschauung*)，在佛教一般，則有相應的說法，這即是般若智 (*prajñā*) 認識事物的空性，或真如。在陳那、法稱的體系來說，他們特別是法稱把般若智

⁸⁰ HIE, pp.155-156.

說為是瑜伽現量 (*yogi-jñāna*)，這個語詞的最恰當的表示式應該是 *yogi-pratyakṣa*。這大體上相當於康德的睿智的直覺。但康德認為人沒有這種直覺，只有上帝有之，故人不能認知物自身。法稱則認為人亦可有這種認識能力，以認知、體証作為終極真理的空性、真如。

法稱在《量評釋》中說：

*prāg uktaṃ yogināṃ jñānaṃ teṣāṃ tad bhāvanāmayam,
vidhūtakaḥpanājalaṃ spaṣṭam evāvabhāsatē.
(PV-P, p.121, ll.1-2, k.281)*

法稱表示，這瑜伽現量是指作瑜伽修行或實踐的人的認識。⁸¹這種認識遠離一切分別的羅網，讓所知的東西歷歷在目。這種說法，扼要而清晰地展示出一種成覺悟、得解脫的途徑。戶崎宏正指出法稱的後學如智作護 (*Prajñākaragupta*)、意車善 (*Manorathanadin*)、和帝釋覺 (*Devendrabuddhi*) 等人這個意思，大體上是依從“修行→無分別的境界→對象歷歷在目”或“修行→對象歷歷在目→無分別的境界”這樣的漸進的程序來理解。⁸²這與唯識學一向的漸進的修習路向也很相應。

有一點是可以肯定地說的：《量評釋》說：

na vikalpānubaddhasyāsti sphuṭārthāvabhāsitā.

⁸¹ 嚴格來說，這不應稱為認識，而應稱為體証、証成。因為所處理的東西不是現象層次，而是物自身層次。不過，有時我們為方便計，也稱為認識。

⁸² 《認識論》上卷，p.377。

(PV-P, p.121, l.5, k.283)

即是，法稱認為，與分別相互連結起來的知識，不可能清晰地
把對象呈顯、展現出來。這是很自然的。分別表示概念的運用，
這種運用或認知，只能把對象作為現象來理解。要對對象作出
歷歷分明、就其自身來理解，必須克服種種分別思維，要無分別
地理解。在這方面，便存在著一種對於對象的即時體現或現証
(*adhyakṣa*) 的問題。法稱認為，我們通常是透過分別的方式
去對言說的對象 (*śabdārtha*) 進行理解，而構成知識。但這種
知識不是現証的性格，後者是超越一切分別的，而是無分別的。
知識本身，以至對象的自身，不是言說的對象，這些東西
需要現見、親証，與相對性格扯不上關係。這在《量評釋》中
的一首偈頌顯示出來：

śabdārthagrāhi yad yatra taj jñānaṃ tatra kalpanā,
svarūpañ ca na śabdārthas tatrādhyakṣam ato 'khilam.

(PV-P, p.122, ll.1,2, k.287)

按這裏存在著一個問題。通常我們說親見、現見對象，而不多
說親見、現見對象的知識。這是知識論上的共同觀點。即是，
對於外界的對象，或作為現象看的東西，我們可以建立知識；
這種知識是有分別性格的，是概念性、範疇性的。但對於這種
知識本身，法稱似又說及一種現見、親証，視之為遠離分別的。
現在的問題是，對外界的知識或認知能力，與對知識本身的現
見、親証，是否一體呢？倘若不是一體，則我們要對這種現見、

親証有一個理性的交代，要說明它的來源，討論它與其他的理
性能力，例如道德理性的關連。這很不容易做。倘若是一體，
則我們又要把我們的認知能力的層次區分清楚，起碼有兩層，
其一是有分別的，另一是沒有分別的。二者如何結成一體？倘
若以筆者的純粹力動現象學中純粹力動下墮而屈折成世諦智以
認知現象世界與保持自身的明覺、睿智以了知本體及現象、本
體不離的說法來看，則有分別的知識能力應相當於世諦智，無
分別的現見、親証應相當於純粹力動自身的明覺、睿智。⁸³

不過，戶崎宏正有他自己的解釋，他把我們對於對象的知
識與對象看成是同一的東西。⁸⁴這樣的詮釋可以省去很多麻煩，
正確的可能性也很大。但這是否表示法稱的原意，畢竟難以決
定。

顧名思義，法稱的瑜伽現量作為一種睿智性的認知能力，
與古印度流行的瑜伽實踐有一定的關連。這種實踐是一種有靜
態傾向的冥想活動。瑜伽學派的基本典籍《瑜伽經》(*Yoga-sūtra*)
說到量或認識機能，包含現量 (*pratyakṣa*)、比量 (*anumāna*)
和聖言量 (*āgama*)。同時，它也提到人可以透過瑜伽的實踐，
以成就一種睿智或智慧 (*prajñā*)，這種智慧可以讓人照見終極
的、絕對的、宗教意義的真理，可被視為一種神秘的直覺
(*mystische Anschauung*)，近於康德所說的睿智的直覺
(*intellektuelle Anschauung*)。前蘇聯學者徹爾巴特斯基也提到
類似的直覺，他先說一切經驗知識都受到我們的感官機能的限

⁸³ 參看吳汝鈞《純粹力動現象學》附篇第三章〈純粹力動屈折而開世諦智與
良知坎陷而開知性的比較〉，pp.787-809。

⁸⁴ 《認識論》上卷，p.381。

制。但佛、菩薩具有另外一種睿智性的 (intelligible)、非感性的直覺,可直接理解、証成一切事物,而成為全知的(omniscient)存在。⁸⁵他又提到一種純粹感覺 (pure sensation),是被動性的、非建構性的,也是非主觀性的;這種感覺是超越地真實的,不是虛妄的。⁸⁶他說的這樣的睿智性的直覺或純粹感覺,與法稱的瑜伽現量極可能相應於同一的認知機能,徹氏稱這種瑜伽現量為“聖者的睿智性的直覺”(intelligible intuition of the Saint)。徹氏將這種直覺理解為能夠直接地像我們在感覺的第一瞬間所得到的那樣去理解實在性 (reality)。他認為這種直覺的知識是不受限制的,能像近者那樣知道遠者,像對現前者那樣知道過去物與未來物。它不必以辯証的概念來知了事物,只以直接的直覺 (direct intuition) 來知了。最後他斷定,這樣的知(識)不含有虛妄成分。⁸⁷按徹爾巴特斯基在這裏所說的與瑜伽現量近似的聖者的睿智性的直覺,大體上通於康德的睿智的直覺,但他所說的直覺與知性之知之間的界線不是很清楚,也未有作出現象與物自身的區分。以知遠者不異於近者表示超越了空間概念,光是這樣說不足以盡“睿智”的所涵。特別是,他強調這種直覺不必以辯証的概念來理解事物,只以直接的直覺便能理解,這便偏離了康德的睿智的直覺的正軌了。倘若一種直覺

⁸⁵ BL, I, p.154.

⁸⁶ Ibid., p.155.按這種純粹感覺會讓人想到西田幾多郎所提的純粹經驗一觀念。但我們要分清楚,純粹經驗有存有論的意涵,也有動感,它是先在於一切主、客的東西。但徹氏所說的純粹感覺是非建構性的,因而也沒有存有論的意涵,也很難說動感。

⁸⁷ Ibid., p.162.

只有直接性,而無辯証性,則與感性直覺有甚麼不同呢?徹氏在這裏似乎忘記了康德的睿智的直覺能理解物自身,而感性直覺則不能,它只能理解現象。“睿智”之為睿智性格,全在於它有辯証的、逆反的意味。華嚴宗說“一即一切,一切即一”,般若思想說“所謂佛法者,即非佛法”、天台宗說“煩惱即菩提,生死即涅槃”,以至西田幾多郎說“逆對應”,都是辯証意涵的展示。徹氏在這裏說這種話,很不適宜。在佛教,一切智理解普遍性。一切種智綜合一切智與道種智,是一種辯証性格的綜合。必須要有這種綜合,全面的智慧才能開拓出來。東方人在這種智慧、思考方面是很強的,可惜徹爾巴特斯基在這方面讀書不足,因而未有恰當的理解。

徹氏又把法稱的純粹感覺關連到意象 (image) 方面去,表示在純粹感覺中的意象是不可言詮的。他說明:對於一束顏色,倘若我們收回一切對它的想法,使意識還原到純質 (rigidity) 的狀態 (stimitena cetasā),好像沒有了意識,這便是純粹感覺 (akṣa-jā matiḥ) 了。他另外又說,倘若我們從這種純質的狀態醒覺開來,開始思考,感到有一意象(一束顏色的意象);正在此之前,我們還未能說出那種 rigid 狀態,這便是純粹感覺 (indriyād gatau)。⁸⁸徹氏以不同的語詞來指涉純粹感覺,讓它的意涵變得模糊起來。一方面說在純粹感覺中的意象,是不可言詮的;但又說我們開始思考時,感到有這意象。那麼意象是不是完全不可言詮,完全不可思考呢?何以說我們開始思考,便感到有意象呢?這不是很清楚、確定。

⁸⁸ Ibid., p.151.

徹氏又把相關的主題關連到柏格森(H. Bergson)方面去。他指出對於法稱的純粹感覺的觀點，柏格森有相同的說法。柏氏表示，當我們所有的知覺消失掉，我們的意識會被還原到極端貧乏的狀態，這極端貧乏的狀態便相應於純粹感覺。⁸⁹關於柏格森所說的意識的極端貧乏狀態，並不表示意識死了，不能活動了。在這種狀態下的意識仍是活的，只是它不生起任何概念或思考。

徹氏又引述蓮華戒(Kamalaśīla)的看法，後者認為，當一對象以其絕對的個別性(absolute particularity)呈現時，我們對它有一種意識狀態，這正是純粹感覺(akṣāśritam upajāyate)，它毫無內容可言。⁹⁰在這裏，有兩點要注意，一是所謂“絕對的個別性”這種語詞在邏輯上是不能成立的。個別性只能在經驗方面說，而經驗不可能是絕對的。絕對性只能與超越性連在一起說，而超越性正是經驗或經驗性的對反概念。另外，純粹感覺超越一切意識思維，它不可能是一種意識狀態，它是無意識的。蓮華戒的說法，只能從辯證的角度來理解。

嚴格地說，法稱的瑜伽現量和康德的睿智的直覺都是辯證性格的，這是理解終極真理或原理的恰當的認識能力，而終極真理或原理應該是超邏輯的、辯證性格的。必須是這樣，它才能含有豐富的內容。柏來薩特(J. Prasad)也提過，彌曼差派的古摩里羅特別強調一種智思性的直覺(savikalpaka pratyakṣa)亦能生起直接知識。⁹¹他特別反對佛教的一些思想家，他們認為

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Ibid., p.152.

⁹¹ 這意味著，直接知識不必只由純然的直覺而來，智思性的直覺也能生起直

只有非智思的、非反思的知識才是直接知識。⁹²

實際上，在正理勝論派的思想中，的確可以看到“無分別的現量”(nirvikalpaka pratyakṣa)與“有分別的現量”(savikalpaka pratyakṣa)這兩個概念。有些正理勝論派的學者也認為兩者可以統一起來，即是說，現量可以是無分別的，亦可以有分別的。有分別的現量比較接近睿智的直覺。顯然這兩者的現量本來是同一的現量，但分別與其他機能結合起來，因而便有不同。由此我們可以在下面探討一下與這個問題有密切關係的意識現量一概念。

十二、意識現量

實際上，我在上面第九節已經談及意識現量問題，而且花了不少篇幅。那是就法稱的《正理一滴》和法上、調伏天的疏解而做的。在這裏我想進一步看法稱的《量評釋》和參考戶崎宏正的觀點再作說明。為了讓眉目清楚起見，我先把上面第九節所探討的扼要地重溫一下。法稱理解意識現量是：自己跟與自己直接相續的對象共同活動，以感官認識為等無間緣

(samanantara-pratyaya)以成就知識。在這裏，我們要注意以下諸點：一、等無間緣是感官對象在剎那間相續不斷地發展，而成一連續狀態。二、因此，這是自身的對象的無間狀態

(svaviṣayānantara)。三、由於活動或認識只以意識為所依，因此稱為意識現量。這是以感官認識的對象的無間的次一剎那生起的東西為其對象。四、由當前瞬間牽引下一瞬間的對象生起，

接知識。

⁹² HIE, p.146.

需要依靠等無間緣的力量。五、意識現量的對象不是擺在現前地方的具體對象，而是這對象的下一瞬間才出現的對象。這現前的具體對象與下一瞬間出現的對象有連貫性，故為同一。

以下我們就《量評釋》來看意識現量。《量評釋》說：

svārthānvayārthāpekṣaiva hetur indriyajā matiḥ,
tato 'nyagrahāṇe 'py asya niyatagrāhyata matā.
(PV-P, p.114, ll.7-8, k.244)

實話實說，在法稱在上面說到的幾種現量中，意識現量無疑是最具爭議的空間。《量評釋》的上面偈頌的意思是，意識能感得對象，感官也能感得對象，這兩個對象是同抑是不同呢？法稱認為，在前一瞬間感官認識對象 a，這對象 a 在後一瞬間轉為對象 b，此時感官認識成了意識的等無間緣，因而意識得以生起，而認識對象 b。按法稱繼承陳那的知識論的觀點，他首先碰到其中的一個難題，這即是偈頌中所說的對象 a 與對象 b 是相同抑是不相同呢？法稱的回應是，這兩個對象有連貫性，故為相同。

《量評釋》在下面跟著說：

asataḥ prāg asāmarthyāt paścāc cānupayogataḥ,⁹³
prāgbhāvaḥ sarvaHetūnāṃ nāto 'rthaḥ svadhiyā saha.
(PV-P, p.114, ll.11-12, k.246)

⁹³ 此前半頌依 R. C. Pandeya 之校本，與戶崎宏正所依本子不同。參看《認識論》上卷，p.344。

這是第二難題：作為果的知識與對象的成立，是同時發生抑是不同時發生呢？法稱所持的是不同時或異時發生說。他說明：在果生起前的事物，沒有生果的能力。與果同時存在的事物，對果的生起沒有影響，不起作用。一切以因的身份存在的對象，在果生起前已在那裏了，故與作為知識的果不是同時一齊存在的。

戶崎參考法上的疏解補充謂，意識在感官停止運作時成為現量，在感官運作時，對於色（物質）的現量的知識是依於感官的。戶崎接著提出一非常重要之點，他認為，法上的疏解含有如下的意思：感官在運作時只有感官知識生起；感官停止運作時，意識便生起，而且作為現量而生起。這便是意識現量。⁹⁴

倘若暫時離開文獻，凌空一點來看，意識與現量是不同的認識機能，現量是直接知覺，是直覺，認識對象的個別相

（*sva-lakṣaṇa*），意識則是推理，或稱為比量，是思考力，認識對象的普遍相（*sāmānya-anumāna*）。這在陳那已決定下來了。一個是直覺，一個是思考力，各有不同的認識機能，雙方怎能結合在一起，而成為一種既能直覺又能思考的統合的認識機能呢？這的確是一煞費思量的知識論的問題。我曾與另一學者服部正明討論了好一段時間，我問他答，我來他往，最後勉強達成一個共識：在感官認識亦即是現量進行時，認識一個個別的對象，意識也即是比量同時也同時伴隨著這感官認識而作用，以概念來概括這個對象，雙方的作用可以互不相礙，甚至有互

⁹⁴ *Idem.*

補的作用。後來我想起，世親（Vasubandhu）在他的《唯識三十頌》（*Triṃśikāvijñaptimātratā-siddhi*）中第十六頌說如下：

manovijñānasambhūtiḥ sarvadāsaṃjñikād ṛte,
samāpattidvayān middhān mūrchanād apy acittakāt.⁹⁵

對於這首偈頌，玄奘的翻譯是：

意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。⁹⁶

即是說，在一般情況下，意識會經常現起。只有在五種情況下，意識才會停止作用。這是所謂“五位”：無想天（*āsaṃjñika*）、無想定（*āsaṃjñi-samāpatti*）、滅盡定（*nirodha-samāpatti*）、睡眠（*middha*）和悶絕（*mūrchana*）。無想天是修習無想定而達到的境界，意識不起念想，因而不會現行。無想定是滅除所有念想的禪定，意識也不現行。這兩種修行在意味上有重疊。滅盡定是滅除一切貪念，也止息一切煩惱，意識也不現行。至於睡

⁹⁵ Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratā-siddhi*, deux traités de Vasubandhu, *Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati*. Paris, 1925, p.34, ll.13-14, k.16.筆者按：李維（Sylvain Lévi）所校印的這一安慧（Sthiramati）的《唯識三十論釋》（*Triṃśikāvijñaptibhaṣya*）中附有的世親的《唯識三十頌》第十六偈的梵文天城體 *mūrchanād* 一字中漏了 *r* 一字母，應加上。

⁹⁶ 《大正藏》31.60c。

眠和悶絕或昏倒，意識也停止了作用。⁹⁷即是說，在一般以感官機能認識對象時，意識總是在後面產生作用，不會和感官活動分離開來。

總合《量評釋》與《正理一滴》的說法，法稱的意識現量思想可作如下概括：感官認識對象，又作為等無間緣，扮演中介的作用，讓意識認識該對象。由於對象本身具有連貫性，故始終保持同一狀態。另外，感官與意識分別在前後剎那作用，故不是同時，而是異時。只有這最後異時一點，與我和服部正明所得到的共識有落差。

以下看一下印度著名學者穆克己如何看法稱的意識現量概念。他以思維知覺（*mano-vijñāna*）來說意識現量。他指出，法稱認為思維知覺並不認知感官知覺的自我同一的對象

（*self-same object*），但只認知對象的確切的影像（*exact facsimile*），這影像在對象的序列中在次一瞬間即時跳現出來。法稱認為，這種思維知覺是由以下兩種力量合同地作用而引生的：一、感官知覺；二、客觀與料。感官知覺是思維知覺（穆氏作 *mental perception*）的即時的實質的原因

（*samanantara-pratyaya*，等無間緣）。客觀與料則是在次一瞬間跳現出來，成為感官知覺的對象的確切的影像。因此，思維知覺是感官知覺和一個客觀與料的聯合產物。沒有感官知覺為媒介，思維知覺是不能出現的。因此，一個盲人不能有對於顏色的知覺，因為他沒有作為思維知覺的直前的原因：視的知覺或視覺。另外，思維知覺也不是多餘的，因為它的對象可以完全

⁹⁷ 有關這一偈頌的詳細意思，參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002，pp.141-152。

明晰地與感官知覺的對象區別開來。不過，穆克己指出，這種思維知覺只能在感官完全停止作用後才能出現，不然的話，便不可能把這兩種作用區別開來。⁹⁸

就我在上面引述《量評釋》與《正理一滴》的文字和我跟服部正明討論的所得來看，穆克己對意識現量的說法，有幾點值得注意：一、他以思維知覺（*mental perception*）來說意識現量，提出 *mano-vijñāna* 一語詞。在唯識佛學，相應於 *vijñāna* 的是識，相應於 *jñāna* 的是智。前者有虛妄執著的意味，後者則指智慧，因此有轉依或轉識成智的提法。穆克己把 *vijñāna* 關連到意識現量方面去，有把這種認知能力視為負面性格的傾向。二、法稱在《正理一滴》中說意識與感官所感得的對象有一貫性，因而是相同的對象。亦即是說，意識現量與感官的對象是相同的。穆氏則強調法稱的思維知覺並不認知感官知覺的自我同一的對象，亦即是認為意識現量的對象不同於感官的對象，前者其實是一影像而已。三、在等無間緣問題方面，穆氏大體上說出了《量評釋》和《正理一滴》的意思，即是：感官知覺是意識現量的等無間緣。四、穆氏指出，思維知覺需以感官知覺為媒介才能生起，這有意識現量不具有獨立性的意味，這可以說是與《量評釋》、《正理一滴》的說法相一致。

由上面的論述可以見到，法稱的意識現量一概念（複合概念）是一個很麻煩的問題。再看徹爾巴特斯基的說法，則意識現量更是一個矛盾的概念了。徹氏提到，就佛教來說，他們並不否定我們以知覺（或現量）知了一個現前的火頭（*a present*

⁹⁸ UF, pp.312-313.

fire），以推理（或比量）知了一個不是現前的火頭。這兩種資源除了具有經驗的分別外，還有一種真實的、終極地真實的或超越的（*transcendental*）分別：這兩個源頭都各有其自身的對象、作用和效果。徹氏又提到，佛教接受這樣的理論，以這樣的知識的源頭各有其界限，互不相犯對方的界限。⁹⁹倘若佛教真如徹爾巴特斯基所說，則知覺或現量與意識或比量各有自家的認識的對象，這對象兩不相涉，則現量與意識便不能結合在一起，而“意識現量”作為一個複合概念也不可能成立。看來我們對這個麻煩的概念還大有進一步研究的空間。

十三、似現量問題

現量是正確的認識或正確的認識手段。以上我們談過法稱對幾種現量的觀點。這裏我們附帶提一下所謂似現量（*pratyakṣa-ābhāsa*）。這是與現量對說的一種不完整、不正確的認識或認識手段。這即是，我們在直接理解客觀事物時，由於五感官有毛病，而生起錯誤的認識，例如錯誤地認樁子為人，這即是似現量。

關於似現量，陳那在他的《集量論》中提到有以下幾種：錯誤之知（*bhṛāntijñāna*）、以世俗的東西為有之知（*saṃvṛtisajjñāna*）、基於比量而來之知（按就比量的理解而言則是正確的）、想像和欲望。翳眼（*sataimira*）之知也包含在裏面。¹⁰⁰錯誤之知，是一種幻覺，如海市蜃樓的印象。以世俗的

⁹⁹ BL, I, p.73.

¹⁰⁰ 翳即是遮蓋之意。在醫學上有所謂白翳，指眼珠上長有白膜，能遮擋視線。這是一種眼疾。戶崎宏正指出，關於這翳眼之知，陳那曾否作為一種

東西為有，是不必要的在知識上的增益。至於比量之知與基於比量而成立之知，則是由於有分別在內，因而不能作為正確的現量看。在這裏，陳那以很嚴格的角度來看知識的問題，這種知識與我們為了求覺悟、得解脫的理想有一定的關聯。他肯定不會滿足於康德的知識論中所涉及的知識的程度，而有以超越之。本來，由比量而得來的知識，本來是無所謂的，但由於比量是運用概念的，其中必有分別、計量在內，他也要排開，這很明顯地展示出“現量除分別”的根本觀點。

對於這似現量，法稱的《量評釋》說：

trividhaṃ kalpanājñānam āśrayopaplavodbhavam,
avikalpakam ekañ ca pratyakṣabhañ caturvidham.
(PV-P, p.122, ll.3-4, k.288)

在這裏，法稱對於陳那所提出的似現量，進一步分為四種。其中三種是有分別性的，另一種則是由於感官在非正常狀態，因而生起錯亂，但它是無分別的傾向的。¹⁰¹

進一步，《量評釋》說：

似現量而提出來，仍是存疑。他的《因明正理門論》(*Nyāyamukha*) 未有提過。(《認識論》上卷，p.382)

¹⁰¹ 我的解讀法稱的這個偈頌，偏向義理方面。這與維特 (T. Vetter) 偏重在文獻學方面有些微落差，有興趣的讀者可參考 T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīti*. Wien: Hermann Böhlau Nachf, 1964, S.39。那是他做的德譯。上面曾表示此書簡作 ED，這裏姑再提一下。

anakṣajvatvasiddhyartham ukte dve bhrāntidarśanāt,
siddhānumādivacanam sādhanāyaiva pūrvayoḥ.
(PV-P, p.122, ll.5-6, k.289)

法稱要說明的是，關於三種有分別性的似現量，其中的錯亂之知和以世俗為有之知，都不是由感官生起的。比量亦與這兩種知識一樣，與感官沒有關連。法稱顯然很留意錯亂之知與以世俗為有之知，認為這兩種知識一般都被世人錯誤地視為是由感官方面生起的。這是不對的。法稱認為，這兩種知識是在感官的現量生起後才跟隨著生起的。他提到陳那，表示陳那為了消除這種錯誤的觀點，便以比量為例，說明這兩種知識都與比量一樣，不是由感官生起的知識。這即是，像比量這些不可以視覺接觸的東西為對象而成就的（沒有分別的）認識，是依於一般社會的習慣和人的想像力而成的，它不能指涉現前的對象。

(saṃketasaṃśrayānyārthasamāropavikalpan na
pratyakṣānuvṛttivāt kadācid bhrāntikāraṇam. yathaiveyaṃ
parokṣārthakalpanā smarāṇātmikā, samayāpekṣiṇi nārthaṃ
pratyakṣam adhyavasyati. PV-P, p.122, ll.7-8, k.290; p.123, ll.1-2,
k.291.按戶崎宏正的《認識論》上卷 p.386 在 pratyakṣānuvṛttivāt
之前缺寫 na, 但附有註明 13, 我在這裏依彭迪耶 R. C. Pandeya
校本列出, 另外在他處也與彭迪耶校本不符, 但這是專門的文獻學問題, 這裏不多作標示)。

以上是說有分別的似現量，這有三種。這很符合陳那的“現量除分別”的基本理解。另外一種是無分別的，這是上面提到的翳眼之知 (sataimira, 含有翳 timira 眼之知，例如看見

有兩個月亮)，但它不能被視為現量。翳（timira）表示感官的缺憾，這缺憾也不只限於眼部，也可指涉耳、鼻、舌、身等部。法稱認為，由感官的缺憾而生的知識，都要從現量中排除開來，而為似現量。（apavādaś caturtho ‘tra tenoktam upaghātajam, kevalam tatra timiram upaghātopalakṣaṇam. PV-P, p.123, ll.5-6, k.293）¹⁰²

這裏我們可以來一個總結，法稱認為，所謂似現量，不管是有分別性抑是無分別性，都具有欺騙的成分，它的知識性或量性不能成立。《量評釋》說：

tasmāt tasyāvikalpe ‘pi prāmāṇyaṃ pratiśidhyate,
viśamvādāt tadarthañ ca pratyakṣābhaṃ dvidhoditam.
(PV-P, p.124, ll.7-8, k.300)

十四、共相（sāmānya-lakṣaṇa）

上面討論過法稱的自相論，那是現量的認識對象，是個別性，只有當事人去經驗，不能與他人分享。共相則是自相的對反面，不是主觀性的，而是客觀性的。自相對每一個人都不同，共相則對一切人都是如此。我們也可以說，自相是經驗性格，是感性的；共相則是概念性格，是理性的、知性的。這是對自相、共相的一般理解。

法稱的共相思想，大體上也是如此。《正理一滴》說：

anyat sāmānya-lakṣaṇam. (NB, p.14, l.3, k.16)

這是說，共相則不是這樣，或共相是不同的（anyat），不同於自相也。法稱指出，與個別相不同的，不是個別相的認識對象，是共相。他強調，由分別知而被推理出來的對象，不管是在遠處抑是在近處，其認識表象都沒有差異，也沒有明晰與不明晰的差異。這是與個別相不同的共相。（《法上釋》，pp.235-236）按由於共相不是具體的，也不是時空性的，而是抽象的、超時空的，故不受遠近距離的影響。它不是實在的，沒有形相，故亦無明晰、不明晰的差別。後二者是就形相說的。法上又說，共相表示普遍的性質、相狀，它是由比量所把握、推知的。（Ibid, p.236）其實說“相”也不大適宜，它是意義上的，不是形相上的。例如見煙便知道有火。火並不出現，沒有火相，只是以因果關係推斷，煙是由火生起的，故見到煙，便知道有火。嚴格地說，這樣理解也不夠周延。煙可以由不同的事物、現象生起，不單是由火生起。故見煙不必然表示有火，只能說是能生煙的東西。只是在古印度的年代，人們通常是以火生煙，不以其他東西生煙，因而只以煙推知有火而已。

調伏天則強調，對象不管是在近處抑在遠處，在認識中的形象總是同一的，這便是共相。（《調伏天釋》，p.128）按在這裏說“形象”（pratibhāsa），不大恰當。共相或普遍相是抽象的、概念性的，形象則是具體的，是個別性，兩者不能拉在一起。

《正理一滴》繼續說：

¹⁰² 也可參考維特（T. Vetter）的德譯，ED, S.39-40。

so 'numānasya viṣayaḥ. (NB, p.14, l.11, k.17)

法上在這裏沒有特別的解釋，只說共相是比量的對象，或所把得的相、形象。(《法上釋》，p.236)這裏的 sa(so)，是陽性的代名詞，應是指對象的 viṣaya 而言。

調伏天則說，就論題 (prastuta) 來說，與自相或個別相對反 (viparīta) 的，是共相或普遍相。後者是比量的對象。(《調伏天釋》，129)

《正理一滴》說：

artha-sārūpyam asya pramāṇam. (NB, p.15, l.7, k.20)

文獻中提到 sārūpya，即是與對象相似以至相同之意，亦即是量，或認識手段 (pramāṇa)，木村則作“認識作用”。(《法上釋》，p.237)調伏天指出，這裏的相似即是就共性或普遍性 (sāmānya) 而言。現量具有對象的行相或形象，這是現量的效能。(《調伏天釋》，p.130)按這裏的行相或形象可說到有形象知識論或有相唯識方面去。但這裏相關的主題是共相，其認識機能是比量，不是現象，故不必提“現量的效能”。

《正理一滴》最後說：

tad-vaśād artha-pratīti-siddher iti. (NB, p.15, l.13, k.21)

此中的意思是，依於此，對於對象的認識便得以成立。法上的解釋是，“此”即是相同性、相似性 (sārūpya)。根據這種相

同性，基於這相同性的力量，對於對象的認知便証成。現量的知識以對於對象的認知為主脈，而依於這（經驗的）相同性便能夠成立了。譬如說，我們直覺到青色的相同性，便可成就青色的覺知、知識。決定這種知識的原因，正是相同性，而被決定下來的，是對青色的覺知，這是青色之相。我們也可以透過對非青色的覺知的否定，而確定對於青色的覺知的形相。這種決定的判斷，作為知識看，是知識的力量使然。但現量是沒有分別的，只憑它是不能出現對青色的覺知的形相的。(《法上釋》，p.238)¹⁰³這便引出能作判斷的比量的力量了。

進一步，法上強調判斷的重要性。倘若沒有判斷，我們便不能決定表色的覺知的認識，不能成就以理解對象為本質或內容的認知成果。倘若能生起判斷，便能夠以相同性這種力量來決定對青色的覺知的認識。由於這相同性是此中的關鍵性的因素，故可說是一種認識作具。(《法上釋》，p.239)

調伏天的解釋是，依於對象與同類物的相似性或相同性，而加以抉擇，便能成就同類的性格，亦即是認識能量、活動。例如，“這是青色”的了解，可與“不是黃色”相連繫而區別開來，這便是認識的原因。(《調伏天釋》，p.130)按這裏的相同性，有由抽象而得的普遍性的意涵，故不能不涉及比量。調伏天特別強調，感官或根 (indriya) 在這裏是不能產生區別作用的。我們對於“青色的行相”的認識，而知道“不是黃色”，

¹⁰³ 在這裏，木村俊彥下一註表示所謂相同 (sārūpyam) 是唯識學的術語，這即是顯現 (ābhāsaḥ)，表示心識浮現出表象 (ākāraḥ)，後來便有表象論者 (sākāravādi) 的稱法。覺知這個表象的，是現量，這是現量的認識結果，是自証知。(《法上釋》，p.238)

是要假定對象的同類性格的。調伏天把這相同性或同類性格稱為能量、能識。(《調伏天釋》，pp.130-131)按這又涉及上面提到的必須指涉比量問題；即是，這同類性格是抽象概念，這則非要涉及比量不可，後者的認識對象不是具體的、立體的個別相或自相，而是具有普遍性的、概念性的共相。

這一節是說明法稱的共相思想。大體上，他是承襲陳那的傳統說法而來。陳那判別對象有兩種，一是自相或個別相，另一是共相或普遍相。而相應這兩種對象，則有兩種認知機能。現量認識自相，比量則認知共相。法稱、法上、調伏天都是沿著這種理解來說知識論。只是法稱相當重視認知或知識的實效性，這裏有些經量部的思想迹象在內。¹⁰⁴

實際上，法稱也不是完全順著陳那的腳跟起舞。他討論到自相與共相的成立時，便提出我們對這兩方面的對象的把握，有一種次序：先把得自相，然後才把握共相。《量評釋》說：

……svarūpādhigateḥ param.
prāptam sāmānyavijñānam avijñāte svalakṣaṇe,
yajñānam ityabhiprāyāt svalakṣaṇavicārataḥ.
(PV-P, p.4, l.3, k.7 – p.5, ll.1-2, k.8)¹⁰⁵

¹⁰⁴ 印度學者柏來薩特 (J. Prasad) 也曾很明確地點出法稱的知識論的梗概，在他看來，法稱以直接知覺或現量展示質體的個別性格，亦即是自相，以推理或比量展示對象的普遍性格，亦即是共相。他特別注意到法稱的觀點：在推理中，對象並不呈現，我們所具有有關它的知識，只能是普遍的性格。(HIE, p.128) 這普遍性格正是共相，是概念性的，不是直覺性的。

¹⁰⁵ 在這裏，木村俊彥的標示是 k.5b-6，並不對應；應為 k.7b-8。

這是說，我們先對自相理解，才能得到有關共相的知識。尚未得知的自相的知識是認識的所依，因此我們需要先在這方面著手。即是說，在認知的過程中，我們要先知事物的自相，然後透過抽象作用，抽取其中的共同面相，而成就共相。此中有一次序在。我們不能一下子先了解共相。這表示法稱對認識問題的思考，相當細密。陳那好像未有在這方面作出區分，起碼就筆者有限的所知是如此。

十五、顯現、分別與言說

在這裏，我們要進一步深入地看法稱的知識論思想。這主要是就事物的顯現與量、所量的分別關係說，更及於言說問題。量是能知，所量則是所知。《量評釋》說：

yathānudarśanam ceyam meyamānaphalasthitiḥ,
kriyate 'vidyamānāpi grāhyagrāhakasaṃvidām.
(PV-K, p.135, ll.7-8, k.357)¹⁰⁶

法稱認為，我們雖然不能在勝義諦的層面確立能知（能量）、所知（所量）和知識（量果）活動，但就“顯現”（anudarśana, rjes-su-snañ-ba）本身來說，則能確立能取、所取和認識活動。這認識活動應該是知識的自己認識。進一步說，能取、所取和認識活動可以說是“顯現”（anudarśana）的結果，而“顯現”

¹⁰⁶ 戶崎宏正的《認識論》下卷 p.43 作第 356 頌。

的依據是無明。在勝義諦的層面，則無所謂“顯現”。這樣，法稱的知識論畢竟難以成立筆者所提出的純粹力動現象學的知識論，在這種知識論中，不必有能、所的對待相，能與所雖然不同，但並無執著意義的相對待的關係。

戶崎宏正指出，對於“顯現”，智作護（Prajñākaragupta）和日護（Ravigupta）都以“分別”來解讀。¹⁰⁷要顯現是要生起分別活動的，這是主體、客體與雙方所構成的活動。日護更把分別與執著連繫起來。但我們能否有既是分別而又不起執著的呢？這是非常具關鍵性的一點。倘若能夠這樣做的話，則知識現象學便可成立。¹⁰⁸

現在我們可以提出一個問題：分別有能取、所取和認識活動等多個項目的不同，即是說，“分別”與“多”有一必然的連繫，起碼就世俗層面可以這樣說。《量評釋》〈現量章〉第 354 頌（戶崎《認識論》下卷作第 353 頌，p.41）中可以看到，分別是虛妄的，無分別是真實的。¹⁰⁹這亦即是“多”是虛妄的，“一”是真實的（無分別即是“一”）。法稱強調，“多”是不

¹⁰⁷ 《認識論》下卷，p.43。

¹⁰⁸ 關於“顯現”，桂紹隆曾譯為“日常經驗”。（〈ダルマキールテイにおける自己認識の理論〉，p.26。

¹⁰⁹ 《量評釋》說：

avibhāgo 'pi buddhyātmaviparyāsitarśanaḥ,
grāhyagrāhakaśaṃvittibhedavāniva lakṣyate.

(PV-P, p.135, ll.1-2, k.354)

其意是：就勝義諦而言，知識自身是沒有分別的，是一的；有些人依於錯誤的理解，以所取、能取和認識活動的分別性來說。

能存在於“一”中，因為這會損害“一”的純一性（ekatva）。¹¹⁰按法稱說“多”會損害“一”的純一性，而多數性也受損一點，很堪玩味。這與中國華嚴宗盛言一、多相即或一即一切的圓融境界並不協調。不過，華嚴宗的一即一切觀是勝義諦義，因而也是現象學義，這是毗盧遮那大佛（Vairocana Buddha）在海印三昧禪定中所証得的境界。而法稱的思路仍是分解性的，不是圓融性的。在他看來，一與多是分離的，不是合一的。“一”是真實的，“多”是虛妄的、世俗諦的。法稱的分解的知識論的境界，自與華嚴宗的理想有很遠的距離。

法稱對於對象的問題，有時抓得很緊。他把對於外在對象的認識，視為知識的本性，視為知識的自己認識，並稱之為“量果”（pramāṇa-phala）。這是他的唯識學立場使然。對象是由識所變現，認識對象自己就是認識自己。由變現講到顯現。法稱很重視對象的顯現一面，不太重視對象的存在一面。在存在與顯現之間，我們通常的思路是先預設存在，然後說它的顯現。

¹¹⁰ 《量評釋》說：

anyathaikasya bhāvasya nānārūpābhāsiṇaḥ,
satyaṃ kathaṃ syur ākārās tadekatvasya hānitaḥ.

(PV-P, p.135, ll.9-10, k.358)

其意是：相互相異的相狀顯現出來，則作為一者的東西如何真實地存在呢？一者是不能含容多者的，這會損害一者性。

《量評釋》又說：

anyasyānyatvahāneś ca.

(PV-P, p.44, l.5, k.359)

其意是：他者的他者性（多數性）也會被損害。

法稱不是這樣看問題的。他視顯現是事實，至於顯現的存有論的依據，他是很少說的；他對顯現的背後的所依，持存疑態度。

就對象的顯現一點來說，法稱視之為量，為知識。他肯認作為能知的認識主體，認許它的存在性。他認為能知是以知識自己為對象的，在知識之外存在著的東西，不能作對象看。能知作為知識自己，不能指涉外在的對象。我們不能具有關於外在對象的知識。即是，關於外界的對象，他認為不能作量或知識看，我們不能視外在的東西為認識的對象。這即《量評釋》的下面一偈頌的意思：

tadarthābhāsataivāsya pramāṇaṃ na tu sann api,
grāhakātmā ‘parārthatvād bāhyeṣv artheṣv apekṣate.
(PV-P, p.133, ll.11-12, k.347)

這是說，知識的對象（tadārtha）的顯現性才是知識。能取的自身雖是存在，但對於外境的對象並無知識可言。因為外境不能作為對象。故能取以知識自身作為對象，並不以知識以外的存在作為對象。而知識即是對象的顯現性。

以上所探討的，是法稱的顯現和分別的觀點。以下看他對與這兩者有密切關連的言說的看法。《量評釋》說：

……śābde ‘pyabhiprāyanivedanāt.
vaktṛvyāpāraviṣayo yo’rtho buddhau prakāśate,
pramāṇyaṃ tatra śābdasya nārthatattvanibandhanam.

(PV-P, pp.2-3, ll.6, 1-2, kk.3-4)¹¹¹

此中的意思是，言說（śabdaḥ）的認知，表示說者的想法，這些想法作為對象的內容（vaktṛvyāpāraḥ）在心中展現出來。故言說具有明証性，但不是基於對象的真實性。法稱的意思是，我們的言說、辯解有認知意義，與我們內心的思考、認識相應，但不關乎外在的世界或外境實有的問題。法稱作為一個唯識學的宗匠，必須持唯識的立場，以一切都是心識所變現，我們所碰觸到的一切事物，都是如此，即是，都來自心識的作用，與外境實有無關。這外境實有指涉我們的心識所不能到達的境界，唯識學不講這種東西。

由言說可以聯想到命名問題。法稱認為一個物體的名稱，應以其指示器（gamaka）為依據（按這指示器其實是內涵）。例如，我們說“大麥的芽”（yavāṅkura），意思很清楚，沒有人會錯認之為稻米的芽。但若說“泥土的芽”（pṛthivy-aṅkura），則人們可能以為它與大麥有關連，也可能以為它與稻米有關連。¹¹²《量評釋》說：

samīkṣya gamakatvaṃ hi vyapadeśo niyujyate,
tac cākṣavyapadeśe ‘sti…….

¹¹¹ 在第2的後半頌中，有關“對象的真實性”（arthatattva）一語詞，彭迪耶校本（PV-P）無r一字母，今依該語詞義補上。

¹¹² Cf. M. Hattori, Dignāga, *On Perception. Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Cambridge: Harvard University Press, 1968, p.87, note 1.32.

(PV-P, p.104, ll.1-2, k.192)

法稱的意思是，一切名稱都是就我們要知道的對象而確定下來的。就現量這一名稱而言，我們用感官來標知。戶崎宏正提到，陳那以感官這一語詞來指謂現量的名稱，這是由於“不通於其他的知能”的緣故。法稱以感官這一語詞，是要“勉力知悉、確認那現量”，在意義上都沒有相違、差錯。因為“不通於其他的知能”正是“勉力知悉、確認那現量”的緣故。舉例來說，我們叫“太鼓之音”，而不叫“棒之音”，是由於棒的音通於其他的音一如以棒來敲打鼓罐的音之類，太鼓的音則不通於其他的音，因此便可把這種音與其他的音區別出來而被知悉。¹¹³

十六、法稱論知識的自己認識

上面我們提及法稱的知識的自己認識問題。這是知識論中的一個頗具獨特性的觀點。一般都是以在認識活動中，認知主體認知對象，而成就知識；在其中，內在的認知主體認識外在的對象，沒有所謂自己認識自己的問題。但在唯識學特別是法稱的思想中，我們以認知主體認識對象，這對象其實是形象，是心識自身所生起的、成立的，認知主體認知自己所生起、成立的形象，說到底，其實是認識自己，或自我認識。至於外界的對象，是不能說的。這是外界實在問題。唯識學並不肯認外界有實在的質體、對象。後者是一切有部與經量部的說法。

關於這個相關問題，法稱一開始便確認，在認識活動中，

對象把自己的形象給與知識或認知主體，而成為所取，這便使知識具有所取的性格。《量評釋》說：

hetutvam eva yuktijñā jñānākārārpaṇakṣamam.

(PV-P, p.115, l.2, k.247)

即是說，知識的生成這一結果，由多個原因引生。在這些原因中，假設A因生起知識，這表示在知識中有由A因給予出來的形象，而這A因亦依這認識活動被指涉，但只被指涉、被推想而已，不表示在外面的實質存在性。《量評釋》說：

kāryaṃ hy anekahetutve 'py anukurvad udeti yat,

tat tenāpy atra tadrūpaṃ gr̥hītam iti cocyate.

(PV-P, p.115, ll.3-4, k.248)

按自己認識表示知識對自己的認識。即是說，對象把自己的形象交給知識，知識因此具有對象的形象（不是對象自身，而是它的形象、在認知主體面前作為被認取的東西），因而具有有關東西的知識。這有關東西可以被說為是對象，但只是權宜的說法，這對象並不指涉外界的獨立存在物。實際上，這形象是心識自身所變現的。

法稱認為，在認識活動中，我們不單具有能知的形象，同時亦有對象（權說的對象）的形象。有關前者，大體上沒有人會反對。但對後者則很有討論的空間。在這個問題上，法稱的觀點是：倘若我們不承認認識活動或知識中具有對象的形象，

¹¹³ 《認識論》上卷，pp.291-292。

我們便不能說對象依知識而顯現出來。此中的重要之點是形象的顯現，它跟實在的對象的關係為何，我們不能討論，因為它缺乏如胡塞爾（E. Husserl）所強調的明証性（Evidenz）。《量評釋》說：

jñānaśabdapradīpānām pratyakṣasyetarasya vā,

janakatvena pūrveṣām kṣaṇikānām vināśataḥ.

vyaktiḥ kuto 'satām……

(PV-P, p.146, ll.3-5, kk.417-418)

法稱要指出，知識（jñāna）、聲音（śabda）和燈火（pradīpa）是現量一類東西的原因，是先在於這些東西的知識的。由於它們（指知識、聲音、燈火等的形象）在知識產生時已滅去，不再存在，則它們如何能依知識而顯現呢？

按這是一提問句，它要表明，法稱認為，若對象的形象可由對象給予知識，則這會容許對象依知識而顯現（通過形象而顯現）。但這是不通的。這即表示，只有在知識持有對象的形象的情況下，對象的形象才能顯現。法稱的意思是，倘若我們不認為知識中有對象的形象，則我們便要認可在知識中有顯現對象的力量了。但這是不可能的。因此，知識中應有對象的形象，由此可以通到有相唯識說或有形象知識論。為甚麼知識中不可能有顯現對象的力量呢？理由是在某些東西成為知識的對象時，由於這些東西是生起知識的原因（janaka），它們應是在知識成立之先已存在了。但它們都是剎那滅的，在知識生起的時點中，它們已滅去了，已不存在了。這樣，知識如何能顯現那些在自

己存在的時點中已不存在的東西呢？法稱的總的意思是，倘若知識中沒有對象的形象，對象便不能依於知識而被顯現出來。故知識中的形象，是由對象給予的。但這對象若指涉到外界實有的話，則法稱只能說到這裏，不能再對對象有更進一步的闡釋了。¹¹⁴

按此中的問題關鍵在，若要証成對象的形象不在知識中，而是由外面的對象所給予，則會有這樣的困難：倘若有對象，而這對象是在知識中所生起的形象的原因，則由於這些對象是剎那滅性格，沒有持續性、同一性，則不能把它們的形象給予知識。知識自身倘若沒有對象的形象，還是不能生起。這些對象的常住性不能維持下去，以至於把自己的形象給予知識，即是，不能把現前的形象給予知識，在把形象給予知識的瞬間，對象已不能是原來的對象了，它已轉為下一瞬間的對象了。在知識要成立時，它們已滅去了，變為下一瞬間的對象了。故知識還是不能成立。

現在我們直接就知識的成素說。知識有作為能知的知識自己，或認知主體，與作為所知的在知識中的對象的形象，這便是知識的雙形象性（即戶崎所說的“二相性”）。由知識的雙形象性（能知的形象與對象的形象）可以証成知識的自己認識。知識所內具的對象的形象為作為能知的形象的知識所認知。從這裏我們可以直接講知識的自己認識，但這要設定在知識中的形象是心識自己變現出來的，與外界的對象不相涉，或根本不設定外界的對象。《量評釋》說：

¹¹⁴ 這裏的意思不是很好解，讀者可以參考戶崎宏正的《認識論》下卷，pp.95-96。

*dvairūpyasādhanenāpi prāyaḥ siddhaṃ svavedanam,
svarūpabhūtābhāsasya tadā samvedaneḥ śaṅgāt.
(PV-P, p.147, ll.9-10, k.426)*

這正是上面筆者所陳的意思。

以下我們把焦點放在對象的形象方面。《量評釋》說：

*viśayasya kathaṃ vyaktiḥ prakāśe rūpasamkramāt,
sa ca prakāśas tadrūpaḥ svayam eva prakāśate.
(PV-P, p.157, ll.1-2, k.479)*

依法稱，知識可以自己呈顯，但對象不能。在正在呈顯的知識中，對象的形象可以移動。即是，知識自身具有對象的形象。知識在自己呈顯。我們所謂“對象在顯露”，其實是指在正在呈顯的知識內裏有對象的形象在移動。更具體地、周延地說，知識自身含有由對象所給與的形象（*arthākāra, artha-ākāra*）而呈顯。但這並不表示在知識之外有獨立的對象，知識的形象即由這獨立的對象而來。不是這樣。知識其實是自己呈顯，對象的形象正是在知識的自己呈顯中被確認出來。最需要注意的是，知識不必依靠其他東西，便能呈顯。所謂知識顯現對象，亦應在“知識具有對象的形象而顯現”這一義理脈絡中被理解。

關於知識的自己呈顯一點，法稱持之甚堅。他強調，知識與對象的不同，主要亦在於這點上。即是：對象不能自己呈顯，

知識則可以。他甚至強調，知識是以呈顯為本性，而使自己呈顯。對象則只能透過把自己的形象移送到知識中而呈顯自己。《量評釋》說：

*iti prakāśarūpā naḥ svayaṃ dhiḥ samprakāśate
anyo 'syāṃ rūpasamkrāntyā prakāśaḥ san prakāśate.
(PV-P, p.157, ll.5-6, k.481)*

這樣說，法稱仍假定對象把自身的形象移交與知識，通過這種移交的動作而呈顯自己的主動性。這又似有以知識的對象是外界實在之嫌了。

在這裏，我們還是要由淺近之處開始，進深地探討法稱的自己認識的知識論思想。關於知識，有能知或能取和所知或所取。能知是沒有問題的，因它是認識主體。在所知方面，它作為認識對象，是否能成立呢？這真是法稱的知識論的一個重要論題。法稱提到，知識表示我們對眼前的對象的認識，對於這對象，我們只能說形象，不能說對象，因為我們的知識只能接觸到這對象的形象。這對象的形象是知識自身所具有的，抑是外界對象所具有的呢？這是一個重要問題，我們分兩點說。第一，就我們認識過去的對象來說，在知識中顯現的形象，應該不是屬於外在對象的，因為它在那瞬間已不存在了。即是說，它不能屬於所知方面。法稱認為，這過去了的對象的形象，應該是屬於知識的，亦即是屬於心識的。故知識可以說是擁有過去的形象的。因此，他初步認定，知識自身容受著它自身所擁有的對象的形象。這可以說是知識的自己認識。同時，我們也

可以說知識的雙重形象這樣的性格：對象的形象與能知的形象。下面《量評釋》的偈頌，可以說概括了上面的意思：

anarthākāraśāṅkā syād apy arthavati cetasi,
atītārthagrahe siddhe dvirūpatvātmavedane.
(PV-P, p.137, ll.11-12, k.371)

另外，法稱通過反証的方式，說明對象不屬於外界的对象，只能屬於知識自身。這即表明，我們在知識中所把握到的對象的形象，不是外界對象所有，而應屬於知識自身。《量評釋》說：

……nāyam arthavatam kramah,
icchāmātrānvrodhitvād arthaśaktir na sidhyati.
(PV-P, p.138, ll.3-4, k.373)

這裏提出一種論証方式，可以符號表明如下：

設 A = 能力； B = 知識
法稱的論証方式為：~ A ⊃ ~ B
B ⊃ A

即是，倘若沒有能力，便不能生起知識；現在有知識生起，因此應有能力。但依法稱知識的生起表示能力的存在，但這能力不能直接與於外在的對象，因為外在的對象在那個時點中已不存在，這能力只能歸於知識自身。這樣便可說知識以自身中的

形象為動力而生起自己，這即是知識的自己認識。不過，生起知識的能力雖然不能直接關連到外界的对象，但亦不能一刀切斷了其中的關係，因為即使外界的对象過去了，消失了，我們憑記憶仍可保留知識。這只意味著知識可與過去了的外界对象暫時脫鉤。我們仍可以說，我們現在所具有的知識，可以是由過去的外界对象的能力引發的，我們不必把現有的知識歸根於在它裏面的对象的形象，因而不必推出知識是“認知”本身所具有的对象，或更確切地說：对象的形象，不必推出知識的自己認識的結論。若是這樣理解的話，法稱的知識的自己認識的觀點便不必是真確的了。不過，這個問題非常深微，我在這裏無法作進一步的討論，希望以後有機會深刻地探討。

第二，就我們認識現前的对象來說，法稱認為，对象的形象也是在知識之中，不是在現前的对象之中（他根本不談現前的对象的遠離認知機制的獨立存在性）。法稱認為，我們的對事物的想像是要依於對对象的知覺作用（*pratyakṣa*）或受納作用（*anubhava*）。倘若受納作用自身不具有对象的形象，則我們的想像亦不會具有对象的形象。我們的想像是具有对象的形象的。因此，受納作用或認識作用亦即是知識中應具有对象的形象。《量評釋》這樣說：

smṛtiś cedṛgvidham jñānaṃ tasyāś cānubhavād bhavaḥ,
sa cārthākārahitāḥ sedāniṃ tadvatī katham.
(PV-P, p.138, ll.5-6, k.374)

這種論証方式在受納作用與想像作用的脈絡下，可以用符號表

示如下：

設 A = 受納作用具有對象的形象
 B = 想像作用具有對象的形象
 法稱的論證形式為：~ A ⊃ ~ B
 B ⊃ A

即是，倘若受納作用不具有對象的形象，則想像作用亦不具有對象的形象，現在想像作用具有對象的形象，故受納作用具有對象的形象。受納作用具有對象的形象，亦即知識中有對象的形象。知識認識自身中的對象的形象，正是知識的自己認識。

對於知識要依靠直覺、現量，不能由其他東西代替，法稱有很鮮明的自覺。由於知識是剎那滅的性格，前後兩種知識不可能同時存在，因而亦無甚麼依靠甚麼的關連。具體地說，前一知識生起，旋即滅去，後一知識無法領受與前一知識相似的知識相。《量評釋》說：

dhiyā 'tadrūpayā jñāne niruddhe 'nubhavaḥ katham. svam
 ca rūpaṃ na sā vettity utsanno 'nubhavo 'rkhilaḥ. (PV-P,
 p.147, ll.11-12, k.427)

此中的要點是，當後一知識(jñāna)生起時，前一知識已滅去。依於此，兩種知識之間不會有碰頭的機會，此中沒有連續性，故前一知識不能為後一知識所承受。

當然也有不同意知識的自己認識的觀點的說法。對於這種說法，法稱也作了回應或補充。他認為這點是與我們的直接知覺經驗或活動相衝突的。他指出，知識挾帶著對象的形象，是向外作用；而知識認識自己，則是知識的向內作用。不管是向外作用抑是向內作用，知識都不可能接觸在自己本身以外的東西。《量評釋》的以下一段偈頌，便主要表達這個意思。

bahirmukhaṃ ca tajjñānaṃ bhāty arthapratibhāsavat,
 buddheś ca grāhikā vittir nityam antarmukhātmani.
 (PV-P, p.148, ll.1-2, k.428)

關於對象的形象內在於知識中因而成就知識的自己認識一點，法稱為穩固這種觀點，因而再加論證。他認為，對象的形象的被認知和知識的成立，是同時發生的。即是，我們不可能先認識到對象的形象，隔了一段時間才成立對於對象的知識。實際上，對象的形象與對於它的知識，是同體的，不是異體的。對象的形象亦即是知識自己的形象。故在知識中認識對象的形象，是知識的自己認識。¹¹⁵我們試看《量評釋》的下面一首偈頌：

sakṛt saṃvedyamānasya niyameṇa dhiyā saha,
 viṣayasya tato 'nyatvaṃ kenākāreṇa sidhyati.
 (PV-P, p.141, ll.1-2, k.388)

¹¹⁵ 參看 T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, S.74。

按法稱在這裏有一個前提：對象的形象的被認識與知識若是異體，則不可能同時發生。或者說，兩個現象同時發生，它們必須是同體。同體與同時之間有一必然的連繫：同時需依於同體才可能。這是否一宇宙論意義的必然的連繫呢？我想很難說。在這一點上，法稱未有進一步的發揮。他只說，本來是同體的對象的形象的認識與知識，由於人自身的迷惑錯亂（*bhrānti*），因而被視為是異體。以下的半首偈頌便是透露這個意思的：

bhedaś ca bhrāntavijñānair dṛṣyetendāv ivādvaye.
(PV-P, p.141, l.3, k.389)

讀者同時也可參考維特（T. Vetter）的詮釋。¹¹⁶

以下我們把探討的焦點，放在對象的形象方面。關於知識的自己認識，或自身具有對象的形象，法稱以對象的形象所展示的明晰度與對象與我們當事人的距離的關係為切入點來說。一般的理解是，對象給我們的印象或形象是，與我們的距離遠，則形象不明晰；與我們距離近，則形象明晰。法稱認為，不管對象距離我們是遠是近，它都是存在的，它自身無所謂明晰、不明晰。對象在位置（距離）有遠有近，並不會導致明晰、不明晰的結果。法稱強調，這種結果與知識自身有密切的關連。即是，知識之內有明晰和不明晰的對象的形象顯現出來。知識

¹¹⁶ T. Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniśayaḥ*. 1. Kapitel: Pratyakṣam. Wien: Hermann Böhlau Nachf., 1966, S.95.

認識這些自身具有明晰、不明晰的形象，正是知識的自己認識。試看《量評釋》的這半首偈頌：

dūrāsannādibhedena vyaktāvyaktaṃ na yujyate.
(PV-P, p.144, l.6, k.408)

在這裏，法稱避開對象與我們在距離上的不同，因而有明晰、不明晰的印象這點。這是空間因素問題，對象自身為如何，是無所謂的，我們的視覺並不指涉它的變化問題，但它與我們的視覺的空間關係，決定它對我們是明晰或不明晰的印象。法稱捨棄這空間關係而不談，他的論証並不見得有效。

法稱總是堅持決定對象的形象的明晰度的因素是在知識或認識者自身；這些因素可以是認識者在習氣上的覺醒程度不同，這是重要的。認識者與對象在距離方面的或遠或近反而不重要。即是，知識在依於外在對象而生起時，由外在對象給予知識的形象的顯現狀況，受到作為內在原因的習氣的覺醒程度的影響，而成或明晰或不明晰的印象。因此，法稱認為，知識自身是具有對象的形象的。在這一點上，他非常堅持自己的觀點。如《量評釋》所說：

tasmāt saṃvid yathāhetu jāyamānārthasaṃśrayāt,
pratibhāsabhidāṃ dhatte śeṣāḥ kumatidurnayāḥ.
(PV-P, p.146, ll.1-2, k.416)

這裏看到，法稱仍然認為對象的形象的或明晰或不明晰，無關

乎距離的問題，而是受到對我們的習氣作為內因的覺醒程度所影響。但具體地影響到哪種界限，法稱自己也說不出來。

對於這個相關的問題，有些人，例如外道，會這樣想：在一個知識的系列中，後起的知識對先前的知識可以有覺知、現証。法稱不同意這種想法。他提到，前後兩種知識雖然有相似之處，但不表示先前的知識可為後來的知識所察覺、吸收與顯現。因為先前的知識自身可以呈顯，不必借助後來的知識來顯現。即是說，知識總是能夠自己呈顯的，不必依靠另外一種知識而呈顯。

sādrśye 'pi hi dhīr anyā prakāśyā na tayā matā,
svayaṃ prakāśamānā 'rthastad rūpeṇa prakāśate.
(PV-P, p.157, ll.7-8, k.482)

關於這相關之點，法稱的觀察與反省非常細微。他舉一個具體的例子，這包含兩種情況，一是兩個燈光，一是燈光與瓶。在前者，兩個燈光各自顯現自己，不可能有一個燈光顯現另外一個燈光的情況，或一個燈光為另一個燈光所顯現。在後者，燈光能夠顯現自己，但瓶不能顯現自己，要藉燈光來顯現。《量評釋》說：

yathā pradipayor dipaghaṭayoś ca tadāśrayaḥ,
vyaṅgyavyaṅjakabhedenā vyavahāraḥ pratanyate.
(PV-P, p.157, ll.9-10, k.483)

按這是以燈比喻知識。燈光能自己呈顯，讓周圍的事物都能被看到。知識也能自己呈顯，使周圍的事物被覺知。

法稱的立場很清楚：知識可依自身而被現証、被証知。但有些外道認為，當先前的知識產生後來的知識時，由於後者持有前者自身的相狀，因此我們可以根據兩者的相似性，確定先前的知識為後來的知識所呈顯。外道顯然有如下看法：由對象生起的知識與對象相似，因此知識可以把得對象，對對象構成知識。不過，法稱認為，我們不應單單以由對象生起的知識與對象相似這一點來說有對象的知識。法稱強調，我們還需注意知識可以像光那樣自己呈顯的。但外道不認同知識可以自己呈顯。他們認為，某一知識可藉著其他知識而呈顯。因此，先前的知識與後來的知識都不能自己呈顯（*aprakāśātmanoḥ*）。法稱很明顯地不同意這種觀點。《量評釋》說：

prakāśitā kathaṃ vā syāt buddhir buddhyantareṇa vaḥ,
aprakāśātmanoḥ sāmyād vyaṅgyavyaṅjakatā kutaḥ.
(PV-P, p.156, ll.12-13, k.478)

在這裏，法稱說的“由對象生起的知識與對象相似”，有點難明。知識是抽象的，對象則是具體的，雙方如何相似呢？倘若不說知識與對象相似，而說知識中的印象與對象相似，便會好懂得多。

最後，法稱的知識的自己認識說，是符合有形象唯識學（*Sākāravijñāna-vāda*）的立場的。他重申，就有形象唯識學來說，在知識中生起了知作用（*pariccheda*）的，是能取形象

(grāhakākāra)。這能取形象認同了知作用，或以了知作用為自體，這有了知自身的意味，這便是自己認識。這種自己認識即依在知識中的能取形象的了知作用而可能的，故能取形象即是知識的成就者(sādhana)，亦即是量(pramāṇa)。《量評釋》說：

tatra buddheḥ paricchedo grāhakākārasammataḥ,
tādātmyād ātmavit tasya sa tasya sādhanam tataḥ.
(PV-P, p.136, ll.9-10, k364)

法稱這樣解讀自己認識，頗不尋常。說到認識，一般來說，總需牽涉到對象或所量(prameya)方面去。法稱在這裏捨所量而不談，卻透過能取的形象或能知以了知作用為自體而說自己認識，很明顯是遷就唯識學的重主體而輕客體的哲學立場。關於這點，日護(Ravigupta)的說法很堪注意：“在外界對象的立場來說，了知識的形象是量，外界對象是所量。……就唯識學來說，在知識中，對象是空的(sūnya)，我們並沒有外界的對象作為所對。”¹¹⁷

以上我們花了很多篇幅論述了法稱的知識的自己認識思想，那主要是依於他的《量評釋》一書而來的。在他的《量抉擇》(Pramāṇaviniścayaḥ)中，法稱本著經量部的立場而作出結論謂，即使我們假設外界事物是存在的，在知識中所顯示的對象(按應為形象)與有關這對象的知識二者也不是各各不同的。知識是有兩個形象的：對象的形象與知識本身的形象。對於外

¹¹⁷ Pramāṇavārttikaṭīkā of Ravigupta (《影印北京版西藏大藏經》，No.5722,159a) 又轉引自戶崎宏正著《認識論》下卷，p.49，註 46。

界的實在，我們可以用否定的推論(vyatireka)來預設。(de phyr snañ don blo de dag, phyi don yod kyañ tha dad min, des na blo ni tshul gnis pa, phyi rol ldog pa las grub 'gyur.)¹¹⁸按我們的知識可以有兩種顯現方式：作為對象而顯現與作為知識自身而顯現。這兩者只是從分際說，在實質內容上，並不指相互獨立的兩種東西。而對於外界實在，我們可以從否定的方式推論、假設其存在性。即是，倘若否定其存在性，則會在理論上難以解釋對象的形象的客觀性。為了避開這種困境，便不得不確認外界的實在的東西的存在性。這是龍樹(Nāgārjuna)在他的《中論》(Madhyamaka-kārikā)所慣用的論證方式。在這一點上，法稱又不免涉及外界實在的觀點。他的知識的自己認識理論還未夠成熟。

十七、其他學者論知識的自己認識

其他學者對知識的自己認識問題如何看呢？由遠而近說起，帝釋覺(Devendrabuddhi)與意車善(Manorathanandin)都支持法稱的這種思想。帝釋覺認為在知識的自己認識的活動中，我們所得到的形象是所量，知識自身的受納的形象是量果，這即是所謂“自証”，而能得到所量的，則是量自身。帝釋覺認為，這樣的處理可以不談外境的對象的實在性問題。¹¹⁹在這裏我們可以注意到：所謂“形象”可以指涉客體與主體兩方面。

¹¹⁸ 參看桂紹隆著〈ダルマキールテイにおける自己認識の理論〉，pp.27-28, p.42, note 113。Cf. also T. Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ*, SS. 98-100.

¹¹⁹ 這樣的說法在後期印度佛教界相當流行。

客體方面是對象的形象，主體方面則是知識自身的受納形象，這也可乾脆說是知識作為一種活動的形象。但我們一般說到形象，通常總是指客體方面。

印度當代學者穆克己 (S. Mookerjee) 在說到法稱的知識的自己認知時表示：一切意識 (manas)、認識 (citta) 和感受 (caitta) 都是自我知了的，它們是自我穿透和自我照耀的。意識正好和物質相對反，它們像蒼天的發光體那樣，而物質則如同披上面紗，被一種虛弱的幽暗性所遮蔽。他強調，意識的非物質性自身便具有自我顯現的特殊能力，不涉及任何主客關係。只有物質是可分割的，意識則可以避過分解成部分，而產生主客關係。

對於法稱的自己認識 (svasaṃvedanam, sarvaṃ cittacaittānām ātmasaṃvedanam, 按這裏有 citta 與 caitta 兩個名相，citta 是唯識學所說的心王，caitta 則是唯識學所說的心所)。穆克己指出，citta 即是意識，包含一切認識活動、思想和觀念。caitta 則指感受，它不像認識活動那樣，指涉一些外在的、客觀的東西，卻是純然地內在的，關連著內在的心理狀態。穆氏表示，citta 與 caitta 除了有這種分別外，都是意識的狀態，具有自覺（自己覺察自己）的性格。在這一點，穆氏認為佛教與現代心理學有相同的看法。他特別強調，我們的意識不可能出現“不覺察到自己” (not cognized of itself) 的情況。正是在這一點上，意識與物質不同。意識是以自己的光輝照耀自己，物質則是為意識所顯露的。¹²⁰按這是說，物質是沒有生命的，因而是沒有靈性的，它既不能察覺自己，也不能察覺自己以外的

¹²⁰ UF, pp.320-321.

東西。

在穆克己的眼中，認識（心）必須先能認識自己，才能認識一個對象、外在的對象。他引述法稱的說法：“倘若知覺（perception）自身不被知覺，則對於對象的知覺便不可能。”（apratyakṣopalambhasya nā 'thadṛṣṭiḥ prasiddhyati）他特別指出，認識活動不能以其他認識活動來認識自己。倘若我們可以其他認識活動來認識自己的話，則這其他認識活動又需以另外的認識活動來認識自己，這樣便會陷於無窮追溯（regressus ad infinitum）。一個認識活動只能在它像光那樣是自我呈現（self-revealing）的情況下，才能展現、呈顯在它以外的對象。穆氏又說，說“我在覺知一個對象時沒有覺知自己的意識”，不啻是說“我不知道自己是否具有一個舌頭”。¹²¹穆氏這種取譬很有幽默感，我既然能夠說話，是由於具有一個舌頭；如果沒有舌頭，又如何能夠說話呢？就法稱的自己認識來說，自己認識必須預先被設定，才能說認識其他東西。

十八、勝義諦與自己認識

關於知識論上的能、所的二元對立的問題，涉及勝義諦與世俗諦兩個層次，我們要在這裏討論一下。人總要對外物有所知，俾能生活得更好。對於這樣的知，大有學問在。在陳那看來，一般人總是為無明（avidyā）所遮蔽，導致在認識上有能知、所知的區分問題。實際上，這是不真確的。即是說，從勝義的層面說，不應該有能、所這樣的區分。

¹²¹ UF, pp.325-327.

法稱承接陳那的這種思想，認為在知識中出現的能、所的對分關係，並不是真實、真理。這是由無明引生的，如陳那所說那樣。法稱認為，知識自身是沒有區分的，它是一個整體。勝義的真理便是這樣。愚者則把知識解剖，三分為能取、所取和認識活動。若從勝義的層面看，這種區分是虛妄的。法稱表示這好像人的感覺器官被咒文等東西所騷擾，把一塊一塊的泥等視為另外的東西那樣，這些泥塊是不具有形相的。感覺器官沒有被擾亂的人是不會這樣看的，不會誤認泥塊是別種東西。對於這一段的意思，法稱寫了兩首偈頌來表示。《量評釋》說：

avibhāgo 'pi buddhyātma viparyāsitarāsanaiḥ,
grāhyagrāhakaśaṃvittibhedavān iva lakṣyate.

(PV-P, p.135, ll.1-2, k.354)

mantrādyupaplutākṣāṇāṃ yathā mṛcchakalādayaḥ,
anyathaivāvabhā sante tadrūparahitā api.

(PV-P, p.135, ll.3-4, k.355)

按倘若在勝義層面沒有知識的二元對立或三分鼎立的關係，則我們應採取甚麼方式去理解世間的事物呢？是否以睿智的直覺去理解它們呢？倘若是以睿智的直覺(intellektuelle Anschauung)來理解，則所理解的是物自身，它們在我們的感官面前呈現的形相方面的理解情況是如何呢？這些都是有需要進一步深入研究的問題。

關於知識的自己認識，法稱有視之為勝義層次的傾向。他又引陳那的說法，以自己認識即是認識的結果(pramāṇa-phala)：

而關於對象的認識，亦是以自己認識為本質。法稱似有這樣的意涵。就勝義層面來說，知識即是自己認識；就世俗層面來說，則知識是有關對象的認識。以某人認識某物為例，在勝義方面，是某人看自己認識。但一般人總是以世俗的眼光來看，而執取這認識，以之為對於外在對象的認識。《量評釋》說：

arthasthites tadātmatvāt svaivid apy arthavin matā.

(PV-P, p.134, l.4, k.350)

tasmād viṣayabhedo 'pi na svasaṃvedanaṃ phalam,
uktaṃ svabhāvacintāyāṃ tādātmyād arthasaṃvidāḥ.

(PV-P, p.134, ll.5-6, k.351)

按這是兩層知識的看法：世俗層與勝義層。對於這點，我們可作進一步的探討。有關構成所緣或對象(被識的對象)，經量部提出兩個條件：一、它必須是知識生起的原因；二、它把形象給予知識。¹²²這是從世俗的或日常生活的層面來說。但從勝義

¹²² 按這與陳那的說法有點相似。他強調認識的對象要能生起具有自身的形象的表象。這表示，認識的對象必須滿足兩個條件：一、使表象生起；二、具有與表象相同的形象。要滿足第一條件，對象必須是實在；不是實在的東西，不能觸發感官而生起表象。第二個條件是對象，它是個別地限定知識內容的重要因素，這亦是必須滿足的。個別的知識，並不作為一般的知識而成立，而是以各各特有的表象為其內容的。表象是在知識中顯現出來的對象的形象；對象則把自身的形象，給予知識，通過這種過程，對象在內容方面，限定知識。這樣的對象，必須具有與表象相同的形象。(服部正明著、吳汝鈞譯〈陳那之認識論〉，吳汝鈞著《佛學研究方法論》下冊，

的或終極的角度來看，亦即是從唯識學的角度來看，法稱認為，我們可不必談有評論性的對於外界對象的認識的問題。即是，倘若在沒有任何對象的情況下，在知識中都有形象顯現，則何必一定要說對於外界對象的理解呢？即是，沒有了對象的形象，便不必說對於外界對象的理解。外界對象是不可知的。這便是下面《量評釋》的偈頌的意涵：

yathākathañcit tasyārtharūpaṃ muktvā vabhāsinaḥ,
arthagrahaḥ kathaṃ satyaṃ na jāne 'ham apīdṛṣam.
(PV-P, p.134, ll.9-10, k.353)

偈頌中的 arthagraha 是“對於對象的理解”的意思。有人或許以這對象 (arhta) 為對象的形象，其實非是。這對象應是指外界的對象，戶崎宏正在他的詮釋中，加上“外境”字眼，他的研究委實精確。¹²³

十九、無形象知識論與有形象知識論

印度的哲學發展到後期，在知識論的問題，產生了無形象知識論 (nirākāravāda) 或無相論與有形象知識論 (sākāravāda) 或有相論。此中的分別在，前者認為，知識如同透明的水晶般清淨無瑕，自身不具有任何形象。我們所認識的一般的外界事物，是五光十色，但有些東西（按指知識）卻能保持這種透明的清淨性，而不變化。持這種學說或理論的有正理勝論派

台北：台灣學生書局，2006，pp.430-431)

¹²³ 戶崎宏正著《認識論》下卷，pp.37-38。

(Nyāyavaiśeṣika)、學派彌曼差派 (Bhāṭṭamīmāṃsaka) 和毘婆沙師 (Vaibhāṣika)。後者則認為，我們認識外界的事物，是這些事物把自己的形象投向知識方面去，把印象移轉、交給知識自身，因而認為知識是具有對象的形象的。這種說法或理論的支持者、提倡者有數論學派 (Sāṃkhya)、吠檀多 (Vedānta)、經量部 (Sautrāntika) 和唯識派 (Vijñānavada)。經量部和唯識派是佛教派系。一般是這樣看。不過，要更精確地就這個相關問題來看佛教學派，還需再作細分。佛教中觀學的晚期論師寂護 (Śāntirakṣita 或 Śāntarakṣita) 在他的《攝真實論》(Tattvasaṃgraha, 或作《真實綱要》的〈外境審視章〉(Bahirarthaparikṣa) 的後半部，提出三種知識論：無形象知識論 (nirākāravāda 或 anirbhāsañjñānavāda)、有形象知識論 (sākāravāda) 和不同形象知識論 (anyanirākāravāda, 或 sanirbhāsañjñānavāda)。而在唯識學派內部，則分無形象唯識論與有形象唯識論。前者有無著 (Asaṅga)、世親 (Vasubandhu)、安慧 (Sthiramati) 和調伏天 (Vinīta-deva)。後者則有陳那 (Dignāga)、護法 (Dharmapāla) 和法稱 (Dharmakīrti)。

由於法稱是有形象知識論論者，我們在這裏也會偏重在有形象知識論的探討。他在《量評釋》中，便表示我們對對象的形象 (viśaya-ākāra) 的不同，而有不同的理解 (adhigamaḥ)。有形象，便有理解的問題。我們的覺知是對對象的自身形狀的理解。這便是《量評釋》的以下一偈頌的所說：

viśayākārabhedācca dhiyo 'dhigamabhedataḥ,
bhāvād evāsyā tadbhāve svarūpasya svato gatiḥ.

(PV-P, pp.3-4, ll.5,6, k.6)

按這是指在覺知中有對象的形象，這是有形象知識論。而對對象的形象的理解，是由“直接知覺”(sākṣātkaraṇam)進行的。

經量部有外界實在意識或觀點，我們這裏順著這點發揮下去。經量部在知識論方面有實在論的傾向。他們認為，外界事物由個別的原子或極微(aṇu)構成，這些極微不能為感官所覺知，但它們可以聚合起來，把表象或形象擲投進我們的知識中。我們可以直接覺知這些事物的形象。特別是，我們在概念上、邏輯上設定我們所認識到的形象背後的支撐者，這即是外界事物。他們傾向於外界實在說。雖然我們無法經驗這些實在，但必須設定它們的存在性、實在性。唯識學派則有不同的看法，他們不認同這些被設定的外界事物的實在性，他們傾向外界非實在說。不過，他們不否定我們所直接接觸的東西是知識自身的形象，但這些形象不是來自外界的事物。這是有形象唯識派與無形象唯識派所共許的。細言之，對於這些形象(ākāra)的看法，無形象唯識派認為，它們都是虛妄的，只有我們的光耀的心(prabhāsvara-citta)是實在的。他們提出要遠離一切虛妄的形象，以獲致那種沒有分別作用的出世間的智慧

(nirvikalpalokottarajñāna)，這是如水晶般清淨明晰的智慧。無形象知識論便是這樣成立的。有形象唯識派則認為，知識不可能沒有形象作為其對象，知識必須成立於主客關係中。我們通常所認識的東西，如花草樹木，正是知識的形象，它們具有實在性。正是由於這種實在性，我們才能在某時某地認識某一事物。就這一點來說，有形象唯識派與經量部有相通之處。但雙

方在是否認許外界實在這一點方面，則有差距：有形象唯識派是不認許的，經量部則是認許的。

這裏有一個問題：知識應是純一無雜的，何以會有多樣性的形象呢？這對無形象唯識派來說，不成問題，因為他們認為多樣性的形象是虛妄的，純一的知識是真實的，它便是我們自己的光耀的、明淨的心靈。形象既是虛妄，則其多樣性亦是虛妄，故不必以理性來說明。但這對有形象唯識派則是一個難題：這即是，作為具有實在性的多樣的形象是如何可能的呢？

就有形象知識論來說，我們對外界對象碰面所提到的，其實是被投進知識中去的對象的形象而已，這亦是知識自身。因此，一切認識作用都是自己認識。所謂外界事物，只是我們根據知識中的形象而推論它們在外邊應有其實在性來支撐而已。不過，無形象知識論並不認許有知識的自己認識，它認為知識是依於第二知識而被把握，這種把握好像外界事物依於與它們有別的知識而被把握那樣。或者說，外界的事物依於與它們有別的知識而被把握，知識亦類似地依於另外的知識而被把握。

在這裏，又牽涉及自己認識的問題，特別是雙重形象性問題。我們在上面花了很多篇幅探討法稱的知識的自己認識問題，那主要是就《量評釋》而說的。這裏我們就他的另一重要著作《量決定論》(Pramāṇaviniścaya)來重溫一下相關的問題。

sahopalambhaniyamād abhedo nilataddhiyoḥ /

/ lhan cig dmigs pa ñes pa'i phyir /

/ sñon dañ de blo gzan ma yin / (T. Vetter, ED, s.94)

apratyakṣopalambhasya nārthadrṣṭiḥ prasidhyati /
/ dmigs pa mñon sum ma yin na /
/ don mthon rab tu 'grub mi 'gyur / (ED, s.96)

其意是：藍色與關於它的知識，是同時被知覺而被確認的。倘若知覺不是被直接地知取，則我們對藍色等對象的知識便不能成立。這其實是說“知識的自己認識”（jñānasya svasamvedana）：藍色一類對象和關於它們的知識，分別是知識對象的機緣和主觀的機緣。即是，我們確認這種認識是對於藍色等對象的知識。而這些對象不是外在的，卻是心識或知識自己分化出來的。知識一方面是把握對象的主體，同時也是被作為對象而認識的客體，這便是知識的雙重形象性（jñānasya dvirūpatā）。對象作為形象而被了知，這了知又作為形象而被覺知。智勝友（Jñānaśrimitra）在他的《剎那滅論》（*Kṣaṇabhāṅgādhyāya*）提到，若不能直接地覺察到知覺本身，則不能理解對象。這表示，要了解對象，先要覺察對於對象的知覺。¹²⁴

二十、量果問題

(一)、兼及法上的詮釋

以下我們看法稱知識論中的量果（pramāṇa-phala）問題。顧名思義，量果指認識的結果，那自然是知識，但也包括認識活動和知識的成立等多項問題。此中的問題有點複雜，在很多

¹²⁴ 對於以上諸點，可參考桂紹隆著〈ダルマキールテイにおける自己認識の理論〉一文，其中的闡釋相當詳細。

點上，法稱的看法與陳那的有關連。因此我們這裏先看一下陳那的知識理論的重要觀點。日本學者服部正明指出，陳那的知識論有四特殊之點：

- 一、他只以現量（pratyakṣa）和比量（anumāṇa）作為認識的手段，而不視聲教（śabda）與譬喻或齊同（upamāna）等為獨立的認識手段。齊同即是等同（identification）。
- 二、他為現量作如下的定位：遠離分別或概念建構（kalpanāoḍha）。他不視有決定的現量（savikalpaka-pratyakṣa）為一種現量。
- 三、他敏銳地區別自相（svalakṣaṇa）與共相（sāmānyalakṣaṇa），以它們分別是現量與比量的對象。他不承認共相作為獨立的質體具有實在性，也不承認被共相所指謂的自相具有實在性。
- 四、實在論者嚴分認識手段和認識結果，陳那則認為兩者沒有分別。¹²⁵

法稱的知識論上承陳那，但也有自己堅持的觀點。另一日本學者桂紹隆總結法稱認為知識應具有下列諸項要素：

- 一、作為認識對象的外界的事物。

¹²⁵ M. Hattori, *Dignāga, On Perception. Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Cambridge, Mass: Harvard Univeristy Press, 1968, p.76, note 1.9.

- 二、健全的感覺器官。
- 三、充足的光線、
- 四、心對於對象的集中。

桂紹隆特別強調，這裏所謂的認識對象，指把自己的形象投入知識之中的外界的事物。¹²⁶就上面所述陳那與法稱的知識論看，雙方最大的差異，是法稱對外界對象的重視，陳那則未有強調外界對象的問題。法稱的這種看法，自然是受到經量部的影響。不過，這種看法，仍不礙於法稱的知識的自己認識的理論。外界對象的實在性的程度，仍是有限制的，它不足以構成實在論。

說到對象，在法稱的知識論中，不管是外界能給形象與知識的，抑是在知識中被呈顯出來的，在法稱看來，與其說對象的外界性是重要的，不如說動感、效能是重要的。這動感、效能是區分勝義有（*paramārthasat*）與世俗有（*saṃvṛtisat*）的決定因素。法稱認為，對象的自相可以講動感、效能；對象的共相則不能與於動感、效能。這個意思，法稱在其《量評釋》的開首部分已提過。¹²⁷這與我們一般的了解頗為不同。我們通常傾向於把動感、效能歸到世俗的立場方面去，而以為勝義的立場或勝義有是靜多於動的。不過，有時法稱談到勝義問題，又會回歸到空的義理方面去。他認為從勝義的立場看，一切法都無自性，都是空，因而在知識中的形象，畢竟也是空的。不過，就知識論的構成言，他總是看重世俗知識，認為世俗認知是知

¹²⁶ 桂紹隆著〈ダルマキールテイにおける自己認識の理論〉，p.20。

¹²⁷ R. Saṅkṛtyāna, ed., *Pramāṇavārttika of Dharmakīrti*, Appendix to J.B.O.R.S., Vol. XXIV, Parts 1-11, 1938, k.4.

識的構架要素。¹²⁸

在世俗知識方面，通常被視為包含感性知識或現量知識與分別的知識或比量知識，陳那與法稱都認許這兩種知識。現在有一問題是：這兩種知識是否可以同時生起呢？法稱的回應是肯定的。即是，我們可以在同一時間現見一個對象和分別另一個對象。在他看來，有分別的認識與無分別的認識可以同時進行。即是，在以分別的方式認識某一對象之餘，我們可以建立現量的無分別的知識。《量評釋》說：

nānārthaikā bhavet tasmāt siddhā 'to 'py avikalpikā,
vikalpayann ekam arthaṃ yato 'nyad api paśyati.
(PV-P, p.106, ll.10-11, k.207)

這點很重要，與意識現量一複合概念也相通。在這個複合概念中，有分別的意識與無分別的現量可以同時進行。

對於相關的問題，法稱作進一步的探討。他認為，我們通常所謂實在的東西，是一種個體物，是從與它不同的東西區分開來的。它自然是現量的認識對象，但如要將它從不同的其他的東西區別開來，而展示其獨特的性質，則需要倚賴分別的作用。這種獨特的性質並不存在於實在的東西中，卻是由分別而來的概念；這概念是恆久地有效的，與個別的對象的存在或不存在並無關連。但現量則不是這樣，它只能在對象現前時發揮其作用，同時把對象看成是一個整一體來把握。因此，現量不

¹²⁸ *Ibid.*, kk.217-219.

是一下子便認識對象的，不能得到它的不同的性質。這不同的性質並不是現量的對象。以下《量評釋》的文字，便是表達這個意思：

sarvato vinivṛttasya vinivṛttir yato yataḥ,
tadbhedonnotabhedā sā dharmiṇo 'nekarūpatā.
te kalpitā rūpabhedā nirvikalpasya cetasaḥ,
na vicitrasya citrābhāḥ kādācītkasya gocaraḥ.
(PV-P, p.112, ll.1-4, kk.231-232)

這裏又涉及建立機制 (sādhana) 的問題。法稱對這個概念有確定的看法。在他看來，某一事物 A 或活動 (kriya) 倘若藉著另一事物 B 作為所依，在沒有障礙的情況下被建立起來，則這另一事物 B 便是這某一事物 A 的建立機制。《量評釋》說：

kriyāsāadhanam ity eva sarvaṃ sarvasya karmaṇaḥ
sādhanaṃ na hi tat tasya sādhanam yā kriyā yataḥ.
(PV-P, p.124, ll.9-10, k.301)

關於建立知識的機制問題，釋迦慧 (Śākyamati) 提出，建立知識的機制是指知識的確認準繩 (vyavasthāpaka)。即是說，這機制透過確認 (vyavasthā) 的活動，使知識得以成立。這裏我們要分清楚，說知識的建立機制或確認者，不同於知識的產生者。前者有對其他事物的排除 (apoha) 程序，後者則無此意。但這個問題太複雜，我不想在這裏鑽牛角尖。

我們返回較一般性的問題。說到建立知識，到底要建立甚麼知識呢？怎樣去建立呢？法稱強調，對於種種對象的知識，我們都可以同樣的方式，亦即是受納 (anubhava) 來處理。例如“青色的知識”和“黃色的知識”是不同的，但這種不同，只是就內在於“青色的知識”、“黃色的知識”中來說而已。《量評釋》說：

tatrānubhavamātreṇa jñānasya sadṛśātmanaḥ,
bhāvyaṃ tenātmanā yena pratikarma vibhajyate.
(PV-P, p.125, ll.1-2, k.302)

即是說，在“青色的知識”中，有與其他不同顏色的知識相差別的因素在內，這因素是決定青色之為青色者。

現在有一個重要的問題：在不同的“青色的知識”、“黃色的知識”等之中，要確定各自的差別的知識，這需聚焦於哪一點來做呢？法稱提出“所量的形象性”或“對象的形象性” (artharūpatā, prameyarūpatā) 一概念來解決。即是，我們回應各種對象而確定它們在知識上的差別，這即涉及挾帶著對象的形象而產生知識的問題。沿用上面的具體的例子，我們確定“青色的知識”和“黃色的知識”之間的差別，是依於“青色的知識”挾帶著“青色”這種對象的形象而生起，而不是挾帶著“黃色”這種對象的形象而生起，這種差別而成立的。即是說，被挾帶而生起的對象的形象是決定知識的因素。而這對象的形象是存在於相應的知識中的，在不相應的知識中是找不到的。下面《量評釋》的文字正是說明這些點的：

arthena ghaṭayaty enāṃ na hi muktvā 'rtharūpatām,
 anyaḥ svabhedāj jñānasya bhedako 'pi kathañcana.
 tasmāt prameyādhigateḥ sādhanam meyarūpatā,
 sādhanē 'nyatra tatkarmasambandho na prasiddhyati.
 (PV-P, p.125, ll.7-9, kk.305-306; p.126, l.1, k.306)

因此，我們可以看到，對象的形象性或量性存在於知識或量果之中。兩者是同體的，知識並不外在於對象的形象性。正如《量評釋》所說：

sā ca tasyātmabhūtaiva tena nārthāntaram phalam.
 (PV-P, p.126, l.2, k.307)

但對象的形象在知識之中，這形象背後的對象自身又在何處呢？這又是外界是否有實在的問題。這是佛教的知識論與存有論的一個極難解決的問題。法稱雖有外界實在的傾向，但傾向到何種程度，則很不易說，他總不能違背知識的自己認識的原則。

以上我們從法稱的《量評釋》看他的量果觀點和有關問題。以下我們看他的另一作品《正理一滴》和法上兼及現代印度學者如何看這些相關問題。《正理一滴》說：

tad eva ca pratyakṣam jñānam pramāṇa-phalam. (NB, p.14, l.16, k.18)

其意是，這現量的認識即是量果（pramāṇa-phala）。跟著，《正理一滴》又說：

artha pratīti rūpatvāt. (NB, p.14, l.19, k.19)

這是說，量果是以對對象的認識作為其特性的。法上表示，對於對象的認知，即是理解。若在現量的知識中有這種認知，正是以對對象的認知作為其性質的。（《法上釋》，p.237）法上又強調，正確的認識，是一種到達對象的認知。而到達對象的動力，並不存在於與對象的邏輯關係中。例如第一類東西與種子等具有邏輯的關係，但不見得便能到達芽的階段。¹²⁹實際上，要認識能夠從到達了的對象生起，需要一種動力，才有到達作用。這是到達對象時的手段。法上以為這是認識結果，亦即是量果。¹³⁰只有受到這種作用的對象的知覺，才能生起作用而產生知識。法上以為，以這種對象認知作為依據，才能有這以對象知覺為性格的現量產生。他稱這種結果為認識結果，或量果（pramāṇa-phala）。（《法上釋》，pp.236-237）在這裏，我們看到對象對於認知作用的產生，具有決定性的影響。但這對象不必是外界實在，不過一定要有動力。認識作用不是靜態的，而是動態的，這與法稱強調實效觀念有關連，同時也與唯識學中的有形象或有相這種特性相協調。

¹²⁹ 這裏為甚麼說邏輯的關係呢？渡邊解為“不可分離”。（《調伏天釋》，p.280。

¹³⁰ 這似乎應是所到達的具體對象的實在性、實有性，而不宜說為是量果。

《正理一滴》繼續說：

artha-sārūpyam asya pramāṇam. (NB, p.14, l.7, k.20)

法稱的意思是，知識中的形象需與對象（artha）具有相似（sārūpya）的關係，這樣便是認識的作具（pramāṇa，或者是認識手段）。法上強調，認識必須能與對象相似，這即是形象與對象相似。詳言之：認識本身要與作為使認識生起的原因的對象相似。譬如說，由青色的東西所生起的認識，亦即是形象，與青色的東西相似。（《法上釋》，p.237）按這認識本身是指在認識活動中得到的形象（ākāra）。這種相似性符合陳那所提出的認識的對象需要滿足具有與表象相同的形象這一條件。即是說，要直覺到青色的相似性，才能成立青色的知覺。這要假定在知覺之外有青色的東西，這便不免有承認外界實在之嫌。佛教知識論總是會碰到外界實在的難題。另外，對於 pramāṇa 一語詞，木村提出幾種譯法：正確的認識、認識過程、認識作具、認識所依。（《法上釋》，p.237）在日本學界，最常用的翻譯是“認識手段”。

《正理一滴》繼續說：

tad-vaśād artha-pratīti-siddher iti. (NB, p.15, l.13, k.21)

此中的意思是，依於上面所說的相似性，對對象的認識便得以成立。對於法稱的這個觀點，法上有五點解釋或補充。第一，

決定知識的原因，是相似性，是對象與認識中的形象相似。¹³¹此中被決定的，舉例說，是青色的知覺的相狀。這即是在知識或認識中的形象。第二，由於現量是無分別的，它不能自己決定作為形象的青色的知覺，這便得依賴推理（anumāṇa）了。第三，透過對非青色的知覺的否定（apoha），以青色的知覺為形象，便被決定下來。而作為決定者的推理的知識，需要藉著現量的力量而生起。第四，現量成為推理（筆者按：應該是現量加上推理），便是正確的認識。倘若沒有推理的作用，我們的認識是不能決定青色的覺知的；這樣，以對對象的理解為本的認識結果亦即是量果便無從說起。推理的生起，正是能夠決定依相似性的作用而以青色的知覺為本質的認識。由於相似性是這種知識的決定的原因，故可被視為認識工具或認識手段。¹³²第五，藉著無分別的現量而生推理，後者的作用是對於對對象的直覺而加以判斷。對象不是被構想的東西。我們的知覺涉及對對象的現証，這知覺正是現量的機能。¹³³（《法上釋》，pp.238-239）法上在上面五點中說來說去，要點則只有一：要成就認知活動，必須藉著現量和比量或推理同時作用，缺一不可。推理透過相似性而以概念來決定某一物體的知識。但這相似性又不能不涉

¹³¹ 很自然地，這牽涉及外界實在的難題。

¹³² 按相似性自始至終都涉及對對象的相似性，這對象又總不能離開外界實在的問題。法稱對於外界實在的問題很有一個完整交代的必要，這會在本文的最後部分有詳盡的探討。

¹³³ 推理是知性的獨立的認知機能，如何依現量而生起推理，法上未有交代。現量是直覺，推理則是思想上的推演，雙方扮演不同的認知角色，一時間很難說哪方影響哪方。

及外界實在問題。這個問題若不能妥善解決，完整的知識論還是未能建立起來。這所謂完整的知識論，其焦點見於對象的客觀化問題。任何從心識展現、變現出來的對象，由於心識的主觀性格，也不能避免具有某種程度的主觀性，其對象便不能具有完整的客觀性格，除非承認外界實在。但這外界實在是上乘佛教特別是唯識學所不能允許的。如何善巧地處理這個對象的問題，的確令人傷透腦筋。印度學者穆克己便指出，法上認為真正的知識是可驗證的知識，或與它所呈顯的客觀實在性沒有不協調之處的知識。¹³⁴即是說，對象的客觀實在性是客觀知識的首要條件，我們對一切以心識變現為基礎的對象實在很難建立客觀的知識。

(二)、兼及調伏天等的詮釋

上面我們依據法稱的《量評釋》和《正理一滴》探討了法稱的量果思想。以下要就法稱的另一著作《量決定論》

(*Pramāṇaviniścaya*) 探討相同論題，並審視一下調伏天《量評釋》與《正理一滴》的詮釋。由於篇幅所限，我們在這裏只能處理一些扼要的問題觀點。此中所謂“扼要”，矛頭直接指向在世俗世界或現象世界中所進行的認識活動。總的來說，法稱相當重視世俗世界或現象世界的種種存在，這由他喜歡把實效的作用關連到現象世界一點可以確定下來，這點我們在上面諸節中有透露出來。他在其《量決定論》中更表示，這部論典完全是以平常的活動(vyavahāra)中的知識問題作為主要的內涵

¹³⁴ UF, p.85.

而說的。此中的 vyavahāra 的本意是言說，特別是世間的言說 (lokavyavahāra)，由於它強調平常的、世間方面的言說，因而引申出常識的世界或所謂“世俗”(samvṛti) 的意思，因而也具有概括性的世間事物、經驗事物的意涵。法稱指出關於這平常活動的知識，愚昧的人與俗世的看法是不同的。我們透過對般若智慧(cintāmayī prajñā) 的注意與修習、實踐，便能遠離一般人所不能免的種種知解上的惑亂、迷惘，和道德上的污垢，而產生不會退轉的勝義的知識(paramārtha-pramāṇa)，這種知識可以引導我們進向無執無垢的終極目標，亦即是成覺悟、得解脫。《量決定論》正是以這點為其主要的內容的。¹³⁵這樣的量或認識手段，與其說是感性直覺(sinnliche Anschauung)，不如說是睿智的直覺(intellektuelle Anschauung)，來得恰當。我們自然是在現象世界、世俗世界中作用的，但不能囿限於感性的現象層面，而是要上提到睿智層面，覺悟、解脫才能說。這個層面正是我們要決定、抉擇的。《量決定論》的這種觀點，與《量評釋》、《正理一滴》的所說，若合符節。這部論典是《量評釋》的拙要的文獻。

至於調伏天的解釋，他指出，就現量是量或認識來說，色等是所量，或所認識，最後得出來的成績、效應，便是量果，或認識結果。例如，我們以鉞斧(kuṭhārikā)把樹木砍開為兩片，這便是結果、收穫。因此，我們說“現量認識”(pratyakṣaṃ jñānam)即是量果(pramāṇa-phala)。這現量認識便是果，離開了現量的作用，在別的處所，不能有果可得。¹³⁶

¹³⁵ *Pramāṇaviniścaya*, 影印北京西藏大藏經, No.5710, p.256a~1-3。

¹³⁶ 《調伏天釋》，p.129。

就現量是以對對象的認識作為其特性而言，調伏天指出現量是以認識或照了（*pratīti*）對象作為其特質的，按這也是現量的機能所在。我們在日常生活中，假立（*upacāra*）能量、所量這樣的標示（*vyavahāra*），對於對象（*artha*）有所抉擇，而得到對象的形象，便是果。即是，現量是以抉擇對象為其性向，故現量即是果的性向。¹³⁷這性向其實即是作用，有甚麼作用，便能得甚麼果。因果是不爽的。

對於以上的問題，印度學者穆克己又就法稱與經量部的剎那滅思想提出一些要點。即是，一切存在的東西都是剎那剎那存在的，在某一剎那與感覺器官接觸的事物，與我們在心中形成的觀念不是同時的。感覺對象有一種力量，透過感覺通道，在意識中留下其形象，這是對象的效能，它因此能成為知覺的對象。¹³⁸因此，在意識中真正被覺知而留下印象的，不是外在的對象，而是它的形象。這心靈的形象（按即在意識中所得到的形象）可視為一個忠實的呈現，它是那只就其自身的權能而能存在的外在於心靈的實在性（*extra-mental reality*）的確切的影像。¹³⁹穆氏在這裏替法稱的觀點作概括性的評論：外界的實在性永遠不可能是知覺的直接對象，但能透過中介而被知解。即是，它只能靠在觀念中呈現的被假定的相似性而被推導出來。

¹³⁷ *Ibid.*, p.130.

¹³⁸ 法稱在這方面突出了具有效果、效能是對象的一種條件。

¹³⁹ 穆克己在這裏的說法有問題。存在於心靈之外的實在性的東西（倘若真是存在的話）需要通過感官而至意識、心靈，與這東西有直接接觸的是感官，不是心靈，感官能否真實無誤地把實在性的東西傳達給心靈，是一個頗有爭議的問題。

¹⁴⁰最後是，對於一個外在對象的知覺，只是對於一個觀念（*idea*）的知覺，這觀念被視為是外在對象的影像或圖像。¹⁴¹穆克己跟著提出一個關鍵性但又極為困難的問題：知覺知識的直接原因是甚麼呢？這亦即是，我們意識中的不停流變的知識內容的原因是甚麼呢？經量部的答覆自然是在心靈以外但能與心靈接觸的客觀實在性（*objective reality*）。¹⁴²但由於這客觀實在性具有剎那滅的性格，它不可能直接地為心靈所認知。只有它的意像或影像能直接地被認知，而心靈的觀念又被視為與那外在於心靈的實在相似。因此，我們只能視這意像或影像為心靈的實在的有效性的原因（*arthasārūpyam asya pramāṇam, tadvaśād arthapratītisiddheḥ*）。即是，某一特殊的認識（*pramāṇam*）的直接原因是被印到知識上的形象或相似性，而不是感覺器官。正理學派（*Naiyāyikas*）正是以感覺器官為認識的原因的。穆克己特別強調，決定一個認識的性格的，是那特殊的形象或相似性，而不是感覺器官。¹⁴³按穆氏的這種看法，清晰地而又正確地點出形象或它與對象的相似性是決定我們的認知活動的性格或內容的原因。但外界實在的問題仍然懸而未決。我們不能認知它們，因為我們跟它們沒有溝通的渠道。因此，形象或相似性云云，只能依賴推理的作用了。但推理不是感覺或直覺，只有後者能直接接觸外界的對象、外界的實在的東西。

¹⁴⁰ 這相似性指形象與外界對象的相似性，這形象可通到有形象知識論或有相唯識方面去。

¹⁴¹ 這裏仍有預設外在對象的意味，只是我們對它沒有知覺而已。

¹⁴² 按這即是指外界實在的東西。

¹⁴³ *UF*, pp.337-339.

A Study of the Epistemology of Dharmakīrti(2)

Ng, yu-kwan

Abstract

Dharmakīrti was a high ranking scholar-philosopher in Epistemology after Dignāga in Indian Mahāyāna Buddhism. He inherited Dignāga and made significant Progress. He identifies the objects in cognition to be individuals and concepts in general, which refer to self-aspect (sva-lakṣaṇa) and common aspects (sāmānya-lakṣaṇa) respectively. To go forward, he confirms that there are merely the concrete things which possess effective force of operation. Thereby, strictly speaking, only the self-aspects can truly become objects, and as a result, he focuses his epistemology on the self-aspects. This was affected by the Sautrāntika School, and thus has an inclination to empiricism. With regard to the problem of true and false knowledge, he proposes an important condition, namely, the contents of knowledge do not contradict reality, and the foundation of knowledge lies in perception. He also carefully examines the basic essentials of a cognition and finds that they include cognizing subject, cognized object, cognition and cause of cognition. Cognizing subject is the ability of cognition, which is nothing but perception. Perception occurs in embracing the image of the object. Due to the fact that perception

is the source of the image of cognition, and that perception is the cognizing subject, Dharmakīrti asserts that the cognition is a sort of self-cognition. As for the cause and result of cognition, they are not different from each other. Rather, they take place simultaneously in the experience of cognition. In a nutshell Dharmakīrti's epistemology is idealistic in nature, carrying slightly a realistic inclination.

Keywords:

Dignāga, Dharmakīrti, effective force of operation, sva-lakṣaṇa, pratyakṣa, sva-saṃvedana.